
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01862235 7

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ORIENTALE

DU MÊME AUTEUR

Histoire de l'Asie, 3 volumes in-8° (Crès, édit.)

TOME I. — *L'Orient.*

TOME II. — *L'Inde et la Chine.*

TOME III. — *Le Monde Mongol et le Japon.*

RENÉ GROUSSET

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ORIENTALE

INDE — CHINE — JAPON



PARIS
NOUVELLE LIBRAIRIE NATIONALE
3, Place du Panthéon, 3
MCMXXIII

« Qu'importe que nos corps, fragiles comme la rosée,
Fondent çà et là, s'évaporent dans le néant !
Nos âmes se retrouveront en des jours plus heureux
Aux mêmes parterres de lotus de la Sukhâvatî »...

(Hônen Shônin).

MATRIS MEMORIÆ

AVERTISSEMENT

Les manuels d'histoire de la philosophie européenne sont innombrables. Mais il n'existe aucun ouvrage analogue pour la philosophie orientale. C'est pour tenter de combler cette lacune que nous avons songé à publier le présent travail.

Les diverses parties du sujet abordé ici ont cependant donné lieu à de remarquables études d'ensemble. C'est ainsi que les ouvrages désormais classiques, de Deussen, de Garbe, d'Oltramare et de Guénon ont singulièrement facilité la connaissance de la pensée hindoue, tandis que ceux d'Oldenberg, de Kern et de la Vallée Poussin rendaient le même service pour le Bouddhisme, ceux d'Edkins, de Suzuki, de Walleser et de Mac Govern pour le Mahâyâna, ceux enfin des Pères Wieger et Doré pour le Confucéisme et le Taoïsme [1]. *Mais peut-être ne serat-il pas sans utilité de grouper les diverses doctrines et leurs différentes modalités dans un tableau d'ensemble permettant de suivre le développe-*

1. Le récent et capital ouvrage de S. Dasgupta. *History of Indian philosophy* (Cambridge, 1922) traite, il est vrai, de l'ensemble de la philosophie indienne. Mais outre que le tome Ier de ce travail a seul paru, il n'y sera question que des systèmes hindous, indo-bouddhiques et jaïnas, à l'exclusion de la philosophie sino-japonaise.

ment logique de la pensée orientale depuis ses premiers postulats jusqu'à ses ultimes conclusions. Indépendamment de l'intérêt propre qu'il comporte, un tel spectacle nous paraît susceptible d'enseignements dont la philosophie occidentale elle-même peut faire son profit.

On pourra s'étonner que nous n'ayons pas fait figurer dans ce tableau la pensée musulmane. C'est que la philosophie arabe n'est qu'une branche de la philosophie grecque. Fârâbi, Avicenne, Ghazâlî lui-même et Averroès, se rattachent à Platon et à Aristote et non pas au génie de l'Orient. Nous ne pouvons, sur ce point que renvoyer le lecteur aux savants et élégants ouvrages du baron Carra de Vaux.

D'autre part l'auteur a le devoir de s'expliquer sur le plan adopté. Il fallait, ou classer les systèmes indiens dans l'ordre chronologique de leur développement, ou s'en tenir à une classification logique, fondée sur les affinités des diverses doctrines. C'est à cette seconde méthode que l'auteur s'est arrêté, étudiant d'abord les Upanishads et les systèmes qui sont dans la ligne *des Upanishads : Védânta, mysticisme vichnouite etc., puis les systèmes rationalistes, Vaiçeshika et Sâmkhya, et enfin le Bouddhisme qui, né dans la même atmosphère que le Sâmkhya, a suivi une évolution originale.*

Il faut reconnaître que cette méthode n'est pas sans inconvénient, au moins en apparence. Si en effet le Vedânta, comme son nom l'indique, est bien la suite logique, la « terminaison » du Veda, c'est-à-dire des Upanishads, il s'en faut qu'il ait immédiatement succédé à celles-ci. Entre les Upanishads (VIIe-Ve siècle avant J.-C.) et les Brahma-sûtras (Ier siècle de notre ère) s'étend

la floraison du Bouddhisme. Le Bouddhisme que des nécessités d'exposition nous ont fait rejeter après le Vedânta et le Sâmkhya est en réalité antérieur au Vedânta, contemporain des premières ébauches du Sâmkhya, et contemporain même des dernières Upanishads. Aux environs de l'ère chrétienne et au commencement du moyen âge, ce n'est pas le Vedânta qui a disputé au Bouddhisme l'empire des intelligences, c'est le Sâmkhya. Un peu plus tard est venu le plein développement du Nyâya-Vaiçeshika qui apparaît à certains égards comme une critique des méthodes du Bouddhisme et de celles du Sâmkhya. Plus tard enfin est venue l'époque classique du Vedânta (Çankara, VIIIe siècle). Mais si le Vedânta a triomphé du Bouddhisme, c'est en lui empruntant une partie de ses conceptions, en l'absorbant inconsciemment : Le système Mâyâvadin de Çankara n'est-il pas à certains égards, comme une transposition orthodoxe de l'idéalisme Yogâcâra et même de l'Illusionisme des Çûnyavâdins ?

Mais dans un ouvrage d'exposition générale, l'essentiel est de faire clair. La méthode historique risquerait ici, en enchevêtrant les doctrines, d'en faire perdre à tout instant le fil conducteur. Mieux vaut, tout compte fait, s'en tenir à la filiation logique des grands systèmes, quitte à signaler au passage les emprunts latéraux et les interdépendances historiques.

Une autre explication : On ne trouvera dans cet ouvrage sur la pensée orientale aucune mention des doctrines théosophiques contemporaines. C'est que l'auteur a cru devoir borner sa tâche à l'exposé des doctrines hindoues elles-mêmes, *dans ce qu'elles eurent de*

spontané et de vivant. La théosophie contemporaine apparaît comme un modernisme assez factice, un jeu de dilettante ou d'archéologue qui n'a que peu de points communs avec l'Hindouisme dont il se réclame ; surtout comme un modernisme qui va directement à l'encontre de l'orientation générale des doctrines hindoues. Ceux qui désirent approfondir ces questions n'ont d'ailleurs qu'à se reporter à la récente et décisive étude de M. René Guénon [1].

Signalons enfin la difficulté que présente dans un ouvrage de cette nature l'emploi de termes philosophiques européens pour rendre leurs équivalents sanscrits. Le lecteur doit être prévenu une fois pour toutes que les équivalences acceptées —, acceptées faute de mieux —, sont la plupart du temps tout à fait approximatives. *C'est ainsi que nous sommes bien obligés de rendre le mot* Darsana *par « système ». En réalité, qui dit système, dans la langue philosophique occidentale », dit construction complète en elle-même, exclusive d'autres constructions. Rien de tel dans les* darsanas *qui sont plutôt des « points de vue », des aspects différents des choses, ou même des sciences différentes qui peuvent parfaitement se concilier et se compléter* [2]. *Même difficulté dans l'emploi de termes empruntés au mysticisme chrétien pour désigner les états du Yoga, et dans l'emploi même du mot « mystique » lorsqu'il s'agit de la pensée indienne. Ici le danger est particulièrement grave,*

1. R. Guénon, *Le Théosophisme*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1922.

2. R. Guénon, *Introduction à l'étude des doctrines hindoues*, p. 215.

car, sous le même vocable, il s'agit de conceptions absolument différentes. Nous n'avons pu toujours éviter ces rapprochements verbaux, mais nous prions le lecteur de ne jamais oublier la distinction que nous venons d'établir.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE ORIENTALE

CHAPITRE PREMIER

LA PENSÉE HINDOUE

§ I. — La période védique. Les Upanishads

Le problème des origines védiques : Les faits nouveaux.

Avant d'esquisser l'histoire de la pensée indienne, il n'est peut-être pas sans utilité de la situer dans le temps. Depuis la découverte de la Civilisation Egéenne, nous ne croyons plus, malgré l'acte de foi de Renan, au « miracle grec ». Le « miracle indien » garde encore son prestige. On sait en quoi il aurait consisté : De même qu'une esthétique dès le premier jour parfaite serait apparue au VIIIe siècle avant Jésus-Christ sur les bords de la mer Egée, une culture morale parvenue dès sa naissance à un prodigieux développement, aurait surgi vers le XVIe siècle avant notre ère, dans les plaines du Pendjâb. D'après cette théorie

les peuples de langue indo-européenne [1] seraient originaires de l'Iran Oriental et du Pamir, le sanscrit représenterait le dialecte le plus voisin de l'indo-européen primitif, la pensée indienne apparaîtrait comme le rêve divin de la première adolescence, et les *Veda* comme « la Bible de l'humanité japhétite ».

Ces théories sont aujourd'hui abandonnées. Il est généralement admis (malgré les arguments que pourrait apporter à la théorie pamirienne la découverte du tokharien et du sogdien), que les tribus indo-européennes venaient d'Europe, soit de la région baltique, soit de la Russie Méridionale [2], soit de l'Europe Centrale [3] ; que le sanscrit était une langue déjà très évoluée et éloignée de l'indo-européen primitif ; et que les Vedas, loin de représenter le premier lyrisme de nos races, étaient l'œuvre laborieuse, savante et volontairement ésotérique d'une classe sacerdotale déjà constituée.

Les dernières découvertes confirment cette manière de voir. La civilisation védique ne marque pas un début, mais le terme d'une longue évolution historique dans le temps et dans l'espace. Le fait capital à ce sujet est la découverte, à *Boghaz Keuï*, en Cappadoce, d'un traité de paix entre les Hittites de l'Asie Mineure et les *Mitanniens* du haut Euphrate : dans ce

1. Eviter le terme de « race indo-européenne ». Cf. Meillet. *Introduction à l'étude comparative des langues européennes*, p. 57-58.

2. L'hypothèse de la Russie Méridionale est notamment soutenue par Carnoy, *Les Indo-Européens*, p. 75.

3. Les origines indo-européennes ont été recherchées en Autriche-Hongrie-Bohême par Giles (*Cambridge history of India*, p. 69) et en Allemagne par A. Grenier (*Les Gaulois*, p. 28).

traité qui date du XIVe siècle avant Jésus-Christ, les Hittites mentionnent comme protectrices des Mitanniens trois des principales divinités védiques : *Indra*, *Mitra et Varuna*, ainsi que le couple des *Nâsatjas*.

D'où pouvaient venir les Mitanniens ? Vraisemblablement de la Russie Méridionale, des vastes plaines du Danube, du Dniestr et de la Volga, où le professeur Carnoy croit retrouver, vers l'an 2500 avant notre ère, le berceau commun des tribus indo-européennes [1].

Ils seraient arrivés en Asie par la même voie que les Indo-Iraniens : par le Caucase. Dès lors ils pourraient être considérés comme un *arrière ban indo-iranien oublié sur le haut Euphrate*, et dont l'établissement devait être fort ancien, puisqu'au XIVe siècle, ils étaient déjà en décadence. N'oublions pas d'ailleurs que, d'après M. Carnoy, l'avant-garde des tribus indiennes était déjà passée de l'Iran au Pendjâb depuis le commencement du XVIe siècle.

De ces rapprochements, il semble résulter que *la civilisation aryenne s'étendit comme une longue traînée depuis l'Euphrate jusqu'au Pendjâb*. Toute la question est maintenant de savoir à quelle phase de cette civilisation correspondait la culture mitannienne? En d'autres termes, lorsque les clans indo-iraniens stationnèrent sur l'Euphrate et y laissèrent le peuple mitannien, étaient-ils encore à la phase commune ou avaient-ils déjà atteint le degré d'individualisation

1. Albert Carnoy. *Les Indo-Européens, Préhistoire des langues; des mœurs et des croyances de l'Europe.* Bibliothèque de l'Université de Louvain. Bruxelles, 1921, p. 74.

qui donna naissance à l'iranisme d'une part, d'autre part au Védisme ? L'*Indra* et le *Varuna* qui figurent sur les inscriptions de Boghaz Keuï étaient-ils les anciennes divinités indo-iraniennes de ce nom? Ou sommes-nous déjà en présence de l'Indra et du Varuna hindous? Cette dernière opinion qui est celle de H. Jacobi et de Sten Konov [1] reculerait jusqu'au delà du XIVe siècle avant notre ère la formation de la civilisation indienne et du Védisme proprement dit.

Rappelons les dates : D'une part les inscriptions de Boghaz Keuï mentionnant des divinités aryennes, remontent aux environs de l'an *1400 avant notre ère.* D'autre part les orientalistes placent généralement *entre 1200 et 1000* l'époque du Rig Veda, composé, d'après Keith, au Pendjâb ; *entre 1000 et 800* l'époque du Sâma, du Yajus et de l'Atharva-Veda, composés sans doute dans la vallée dn Gange; *entre 800 et 600* l'époque des Brâhmanas, et *entre 600 et 300* la période aupanishadique (Cf. Rapson. *Cambridge history of India*, I, 112).

Ainsi la pensée post-védique, telle qu'elle nous apparaît dans les *Brâhmanas* et dans les *Upanishads*, serait le résultat d'une très longue évolution, le fruit d'une civilisation déjà singulièrement ancienne que les surprenantes découvertes de Boghaz Keuï nous permettent à peine de soupçonner.

Le caractère déjà très évolué de la sagesse aupanishadique ne doit jamais être perdu de vue si l'on

1. H. Jacobi. *Journal of the Royal Asiatic Soc.*, 1909, 721, 1910, 456, et Sten Konov. *The Aryan gods of the Mitani people*, Christiania, 1921.

veut c mprendre le développement postérieur de la philosophie indienne.

En marge de la pensée indienne védique :
La Théologie Mazdéenne.

La philosophie indienne et la théologie iranienne proviennent du même fond, commun aux Aryas[1] primitifs. A l'époque où les tribus aryennes menaient ensemble la vie pastorale en Médie et en Bactriane, les ancêtres des Indiens et ceux des Iraniens partageaient, sur le monde, la vie, l'homme et les dieux, un certain nombre de croyances générales, que les rapprochements philologiques nous permettent de reconstituer en partie. Peuple de pasteurs restés longtemps nomades, ils professaient un polythéisme assez flottant, comportant, en plus des divinités du foyer et du sacrifice, la croyance aux divinités atmosphériques, bienfaisantes comme la lumière et la pluie, ou nuisibles comme les ténèbres, la sécheresse et l'hiver.

Sur ce vieux fond naturaliste et animiste, la pensée philosophique s'exerça dès l'aurore de l'histoire. Le résultat de ce travail fut, en Iran comme dans l'Inde, la transformation du polythéisme en une croyance de tendances monothéistes. Mais les Indiens et les Iraniens ne procédèrent pas à cet égard de la même façon. Tandis que les Indiens passaient du polythéisme

1. Le nom d'Aryas que l'on étend quelquefois abusivement à l'ensemble des Indo-Européens, doit être réservé au groupe indo-iranien.

au monothéisme en faisant rentrer les dieux les uns dans les autres comme autant d'incarnations de Brahma, les Iraniens réduisirent les déités primitives aux simples fonctions d'anges ou de démons entourant Dieu. Il s'ensuivit que la pensée indienne et la pensée iranienne, parties des mêmes prémisses, aboutirent la première au panthéisme, la seconde à un théisme transcendant.

La constitution définitive du théisme iranien est associée par la tradition au souvenir de Zarathustra ou Zoroastre (660-583 ?). La doctrine de Zoroastre[1], le *Mazdéisme* classique, n'est pas une philosophie, mais une religion, au sens exact du mot. De plus, l'*Avesta* qui en résume les dogmes, n'a été recueilli sous sa forme actuelle que vers l'époque parthe et sassanide ; c'est dire qu'il a pu subir, comme le voulait Darmesteter, l'influence des idées juives et alexandrines[2]. Néanmoins, on peut le considérer comme résumant assez fidèlement les croyances religieuses des anciens Iraniens, croyances qui ne sont pas sans reposer sur un certain nombre d'idées philosophiques ou tout au moins théologiques dont l'étude nous paraît constituer la préface indispensable de l'histoire de la philosophie indienne.

1. Cf. V. Henry. *Le Parsisme*, P. 1905. — W. Jackson, *Die iranische Religion*, Grundriss der iran. Philol., Strasb. II, 612. — W. Jackson. *Zoroaster*, 3e éd. New-York, 1919. — Pettazoni. *La religione di Zarathustra*, Bologne 1921. — Carnoy, Art. *Zoroastrianism*, in : *Enc. of Religion and Ethics*.

2. James Darmesteter, *Le Zend Avesta*, p. 1892-1893. — *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, p. 1877. — *Etudes sur l'Avesta*, p. 1883.

Au-dessus des divinités du panthéon indo-iranien, le Mazdéisme reconnaissait un dieu unique, *Ahura Mazdâ*, dieu éternel, infiniment bon, créateur du monde. La création du monde fut précédée chez Ahura Mazdâ, par celle des Sept Saints Immortels les *Amesha Spentas*, à la tête desquels se place *Vohû Manô*, la « Bonne Pensée » ou le « Premier Né » de Dieu, qui nous apparaît comme une manière de Logos, car les docteurs parsis font de lui la pensée éternelle et providentielle de Dieu, veillant sur le monde et concourant au salut des âmes. Les autres *Ameshas* peuvent être considérés comme les attributs de Dieu, tels *Asha Vahishta*, l'Ordre Universel, et *Kshathra Vairya*, la Majesté Divine. Après les Sept Saints Immortels, viennent les *Yazatas* ou Anges, dont la liste comprend la plupart des anciens dieux du panthéon indo-iranien, transformés par le dogme monothéiste en esprists célestes. Tels le Feu, l'Eau, le Soleil, la Lune, l'Etoile Sirius, *Mithra* et les *Fravashis* ou Mânes des Ancêtres [1]. Les Fravashis sont une des conceptions les plus intéressantes du génie iranien. En même temps que les mânes divinisés des Ancêtres, ils représentent en effet le *double* immortel de chaque homme vivant. A ce titre, ils préexistaient à la création du monde matériel. Esprits purs, ils vivaient aux côtés d'Ahura Mazdâ, dans la pleine béatitude, lorsque le choix leur fut offert de rester au ciel ou d'aller acquérir le mérite de la victoire sur le mal en s'incar-

1. Cf. Sœderblom. *La vie future dans le Mazdéisme* (Musée Guimet), 1901. — Sœderblom. *Les Fravashis*, Revue de l'histoire des religions, 1899.

nant dans un corps humain. Et vaillamment les âmes immortelles descendirent sur terre pour mener le bon combat.

Nous touchons ici au dogme central de la théologie mazdéenne : la lutte du Bien et du Mal. Le problème de l'origine du mal et des moyens de s'en délivrer, est un de ceux qui se sont imposés le plus impérieusement à la pensée des races indo-iraniennes. Nous parlerons plus loin de l'attitude adoptée à ce sujet par la philosophie indienne et nous essaierons de montrer les difficultés particulières qu'un tel problème réservait à la spéculation brahmanique, embarrassée dès l'origine dans toutes les contradictions du Panthéisme. Le Mazdéisme avait évité les difficultés de cet ordre en dirigeant le Monothéisme non, comme les Indiens, dans le sens panthéiste, mais dans le sens dualiste. Toute la terminologie iranienne reposa sur l'antithèse du Bien et du Mal, de sorte que la métaphysique, au lieu d'être envisagée, comme dans l'Inde, au point de vue du problème de la Connaissance, fut abordée en Iran sous l'angle exclusif du problème moral.

En face d'*Ahura Mazdâ*, principe du Bien, Zarathustra plaça l'Esprit du Mal, *Anrâ Mainyu* ou Ahriman, dont la lutte contre Ahura Mazdâ, perpétuée à travers les âges et les mondes, constitue le grand drame de l'univers. On aperçoit le danger d'un tel système : il risquait, en faisant de l'adversaire de Dieu l'égal de Dieu, de retomber dans le polythéisme. Ce péril, le Parsisme semble l'avoir pressenti, car il l'a évité : Ahriman n'est pas co-éternel à Dieu; tandis qu'Ahura

Mazdâ est éternel, Ahriman a eu un commencement et aura une fin. Un jour viendra où le mal sera vaincu, et où le règne du bien s'établira définitivement. Ainsi, à l'inverse de la pensée indienne, orientée dès le début vers le pessimisme, la pensée iranienne resta finalement optimiste. De plus, tandis que les systèmes indiens devaient, comme nous le verrons, déclarer l'action inutile et recommander l'inertie ou tout au moins le renoncement, le Mazdéisme resta une doctrine d'action : chaque homme se devait de collaborer dans sa sphère à la lutte du bien contre le mal, de hâter dans sa mesure le triomphe du premier sur le second.

Le parsisme contemporain[1] s'est posé sur l'origine du mal un problème que les vieux Mazdéens ne semblent pas avoir soupçonné. Comment Ahriman est-il apparu dans le monde ? S'il n'est pas co-éternel à Dieu, c'est qu'il a été créé par Dieu et qu'ainsi Dieu a voulu le mal. On sait qu'une telle difficulté n'existe pas pour la *Bible* qui pose que Dieu n'a créé que de bons anges et que la révolte seule a fait de certains d'entre eux des démons. Ignorant la réponse de la Bible, le Parsisme cherche à résoudre la difficulté en faisant observer qu'Ahriman ne s'oppose pas à Ahura Mazdâ, mais au *Logos* d'Ahura Mazdâ, à la « Bonne Pensée » de Dieu. Ahriman, c'est la pensée

1. On sait que le Parsisme, chassé de l'Inde par la conquête musulmane, a trouvé un refuge dans l'Inde, notamment au Gujerate et sur la côte de Malabar, où ses adeptes constituent aujourd'hui un des groupes les plus éclairés du pays. Cf. Menant. *Les Parsis. Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*, Annales du Musée Guimet, 1898.

que Dieu a du non-être, comme le Logos est la pensée qu'il a de l'être. A mesure que le bien s'affirme et se réalise, la pensée du non-être s'efface de l'esprit de Dieu. Quand cette œuvre sera consommée, le monde rentrera en Dieu, et Ahriman disparaîtra entièrement. Ajoutons que cette conception, d'ailleurs fort belle, est totalement étrangère à la littérature avestique.

Quoi qu'il en soit de ces problèmes, Ahura Mazdâ, après avoir créé le monde des Anges, permet la naissance d'Ahriman. Ahriman à son tour donne naissance à un monde d'Archidémons et de Démons opposés aux Archanges et aux Anges. Remarque curieuse : nous rencontrons parmi ces esprits mauvais un certain nombre de divinités védiques, comme Indra, Çiva, Varuna, auxquelles le Brahmanisme devait faire un sort tout différent [1].

La création du monde proprement dit est en partie fonction de la lutte d'Ahura Mazdâ contre Ahriman. A l'origine, selon la remarque de Darmesteter, l'idée de la lutte d'Ahura Mazdâ et d'Ahriman dans l'œuvre créatrice avait pu être inspirée par le spectacle de la lutte du soleil contre les ténèbres : c'est en dissipant les ténèbres que le soleil fait apparaître le monde, ou, pour des primitifs, crée quotidiennement l'univers. Sous la plume des docteurs parsis contemporains, la doctrine dont il s'agit a reçu une interprétation purement métaphysique : en luttant contre le Non Etre (Ahriman), l'Etre Pur (Ahura Mazdâ) appelle à l'existence les êtres contingents et le monde du relatif. Ce

1. De même le mot *déva* qui, dans l'Inde, désigne des divinités, s'applique en Perse aux démons.

monde imparfait, le Non Etre tente sans cesse de l'engloutir et il faut que l'Etre Parfait le soutienne dans une action providentielle constante, jusqu'au jour où le monde, enfin parachevé, sera tel que l'a voulu Dieu.

L'homme, avons-nous dit, a été appelé par Ahura Mazdâ à participer à la lutte du Bien contre le Mal, c'est-à-dire à collaborer en quelque sorte à l'œuvre de la Création. Là réside son éminente dignité dans l'échelle des êtres, de là provient pour lui l'acquisition du mérite, gage de ses destinées futures. Les fins dernières de l'homme sont en effet affirmées par le Mazdéisme avec une force toute particulière. Non seulement l'*Avesta* enseigne l'immortalité de l'âme, mais il admet, à la fin du monde, la résurrection des corps des saints, corps désormais bienheureux et immortels, Croyance d'autant plus intéressante qu'on n'en trouve aucune trace dans les Védas, — si bien qu'on a pu se demander si elle ne provenait pas d'un emprunt fait à la *Bible*. Quant aux coupables, le Mazdéisme avestique les livrait indistinctement à la mort. Le Parsisme moderne distingue parmi eux ceux qui, purifiés par les souffrances de la Géhenne, recevront leur pardon, et les méchants irréductibles à qui le châtiment n'aura pas servi : l'enfer devant être détruit avec Ahriman au lendemain du Jugement Dernier, les âmes foncièrement mauvaises rentreront alors dans le Néant, tandis que les Justes et les justifiés seront, aux côtés d'Ahura Mazdâ, admis aux délices de la béatitude finale. Il convient d'ajouter que ce Jugement Final aura été précédé à la consommation des Millé-

naires, par l'apparition d'un fils de Zarathustra, Saochyant, véritable Messie mazdéen, qui présidera à l'œuvre du salut du monde. Ici encore il est possible que le Mazdéisme ait subi, plus ou moins directement, l'influence des idées juives, — des colonies juives s'étant établies en Médie peu avant la naissance de Zarathustra, au temps de la destruction de Samarie par les Assyriens (fin du VIII[e] siècle avant J.-C.).

Telle est cette curieuse doctrine, dont il nous a paru nécessaire de rappeler le souvenir, bien qu'elle relève moins de l'histoire de la philosophie que de l'histoire des religions. Parfaitement cohérente d'ailleurs, elle aurait pu servir de base aux spéculations philosophiques les plus profondes. Sa proscription par les Arabes, au lendemain de la chute de l'Empire Sassanide, l'empêcha de donner à cet égard, toute sa mesure. Mais même en sa forme incomplète, elle reste intéressante *comme constituant en quelque sorte la contre-épreuve des doctrines indiennes*. Tandis que l'Hindouisme aboutissait, dès les plus anciennes *Upanishads*, à une métaphysique panthéiste et pessimiste et à une morale d'inactivité, il est précieux de voir une doctrine, sortie du même milieu, travaillant sur les mêmes données, aboutir à une théologie théiste et optimiste et à une morale d'action si voisines des conceptions judéo-chrétiennes qu'on a pu se demander si les analogies constatées ne provenaient pas d'un emprunt [1].

1. Cf. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, Cologne, 1920. — Carnoy, *L'idée du Royaume de Dieu dans l'Iran*, Museon, XXXIV. 81-106 (1922).

Quelques remarques préliminaires sur le Milieu Indien.

Aucune méthode ne serait moins philosophique que celle qui prétendrait expliquer l'histoire de la pensée par l'action exclusive des milieux. Il est cependant utile de dire quelques mots des conditions historiques dans lesquelles la pensée indienne était appelée à se développer[1].

1. Sur les doctrines *indiennes* en général, consulter : A Barth. *Religions de l'Inde*, in : Encyclopédie des sciences religieuses de Lichtenberger, 1879. — A. Barth. *Bulletin des religions de l'Inde*, in : Revue de l'Histoire des religions, 1882-1902. — Barth. *The religions of India*, Londres, 1882. — Sylvain Lévi. *La formation religieuse de l'Inde*, Conférences du Musée Guimet, 1907. — G. Howel. *The soul of India, an introduction to the study of Hinduism and its historical setting*, 1914. — Ch. Eliot. *Hinduism and Buddhism, an historical sketch*, 1921. — René Guénon. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, 1921 (M. Rivière, éditeur). — Pour l'ancienne littérature indienne, consulter comme manuels et bibliographie : Max Muller. *Ancien sanskrit literature*, Londres, 1859. — A. Macdonell, *History of sanskrit Literatur*, 1900. — Winternitz. *Geschichte der indischen Literatur*, 1905. — Winternitz. *Buddhistische Litteratur und Jaïna texts*, Berlin, 1920. — W. Geiger. *Pali Literature*, Strasbourg, Bühlers Grundriss, 1916. — Farquhar. *An outline of religious literature of India*, Oxford, 1920. — De la Vallée Poussin. *L'histoire des religions de l'Inde et l'Apologétique*, 1912. — Pour les rapports de la philosophie hindoue et bouddhique avec l'esthétique indienne, consulter Ananda Coomaraswamy. *La danse de Çiva*, traduction M. Rolland, Paris, 1922 — Sur les rapports de la pensée indienne avec la pensée occidentale : H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the western World, from the earliest times to the fall of Rome*, Cambridge, 1916. — Guranga Nath Banerjee, *Hellenism in Ancient India*, 2e éd., Calcutta, 1920. — Goblet d'Alviella. *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, Paris, 1898. — Garbe, *Indien und das Christentum*, Tubingue, 1914. — Le plus récent manuel d'ensemble sur l'histoire an-

L'Inde, pour la plus grande partie de son sol, est une terre tropicale. Et précisement celles de ses régions qui ont exercé une influence décisive sur la formation de sa pensée, — la vallée du Gange dans l'Inde Aryenne, le Carnate et le Malabar dans le monde dravidien —, sont des régions tropicales.

Or tous les géographes enseignent que le climat tropical modifie profondément le caractère des races. Son action, affirment-ils, ne permet guère à l'homme de développer harmonieusement ses facultés. Ou bien, sous l'influence accablante du milieu, les facultés intellectuelles s'atrophient, — et c'est le cas des races de l'Afrique Centrale et de l'Amazonie. Ou bien l'esprit parvient à résister à la torpeur et à l'énervement du climat, à écarter le trop somptueux manteau sous lequel la nature l'étouffait : mais cette victoire n'est pas obtenue sans le paiement d'une lourde rançon. Les races supérieures qui arrivent à triompher de l'influence déprimante du climat tropical, usent dans cette lutte le meilleur de leur activité physique [1]. Les facultés intellectuelles sont sauvées, décuplées même comme nous le verrons par la suite, mais la « joie de l'action » disparaît, l'effort perd sa signification vitale et sa poésie. La pensée prévaut sans contrepoids sur l'action. Tout le travail de l'esprit se tourne vers la

cienne de l'Inde, est Rapson, *Cambridge history of India*, t. I, *Ancient India*. — Keith. *The age of the Rigvéda*. — Keith. *The period of the samhitas*. — Charpentier. *The history of the Jaïns*. — Davids. *The early history of the Buddhists*. — Hopkins. *The period of the Sutras*. — Rapson, *The Puranas*, Londres, 1922.

1. Oldenberg, trad. Foucher, *Le Bouddha*, p. 11.

spéculation pure, l'analyse sans arrêt ou la synthèse sans limite.

Et dès lors l'équilibre des facultés est rompu. Ce qui constitue le propre de la civilisation gréco-sémitique que nous appelons civilisation européenne, c'est l'équilibre de la pensée et de l'action. Du jour où la spéculation pure l'emporte sans contrepoids sur l'activité pratique, sur le sens social, du jour où elle n'est plus retenue par le frein des contingences, la pensée court le risque de s'élancer dans le vide ! On voit l'esprit *philosophique* se développer sans un développement équivalent de l'esprit *critique*. Courant tout de suite aux extrêmes, la spéculation menace de sombrer dans une sorte de vertige de l'Absolu, auquel elle ne s'arrachera que pour tomber dans l'hallucination du Néant.

Rien ne serait, — et nous y insistons, — plus injuste que d'expliquer par ces seules considérations toute l'évolution de la pensée brahmanique d'abord, de la pensée bouddhique ensuite. Aussi bien ce que nous venons de dire ne saurait préjuger en rien de la valeur intrinsèque de la philosophie indienne. Mais il y avait là un à côté de la question qu'il n'était peut-être pas inutile de mentionner. Il était peut-être d'une saine méthode de dissiper tout d'abord les traditions poétiques trop religieusement conservées. Leconte de Lisle et Jean Lahor ne sont pas des guides très sûrs en philosophie. Et s'il fallait absolument, comme certains nous y convient, juger *à priori* de la philosophie indienne, peut-être cette philosophie risquerait-elle de nous apparaître non comme le rêve divin de la

première adolescence, mais comme la recherche déjà inquiète et même angoissée d'une pensée prématurément mûrie.

La pensée védique : Les postulats philosophiques du Brahmanisme.

Les débuts de la spéculation indienne remontent au premier en date des recueils védiques, au Rig Veda[1]. Dans ce recueil, d'un caractère purement liturgique, on voit figurer, à côté des formules rituelles du sacrifice, des hymnes d'un souffle puissant, où se pose déjà tout le problème de la divinité[2]. A côté des

1. D'après Rapson (*Cambridge history of India*, 1922, p. 697) les plus anciens hymnes du Rig Veda se placeraient entre 1200 et 1000 avant notre ère. Ils auraient été composés lors du séjour des Aryas au Penjâb. Le Yajur Veda, qui vient ensuite, daterait de la conquête du Doâb. Enfin à l'époque de l'Atharva, les Aryas étaient maîtres de tout le bassin du Gange, y compris le Bengale.

2. Cf. *Le Rig Véda*, traduction Paul Regnaud, Paris, 1900. — *Vedic Hymns*, traduction Max Muller, Orford, 1891. — Bergaigne. *La Religion védique*, Paris, 1878-1897. — H.-W. Wallis. *Cosmology of the Rig Veda*, 1887. — P. Regnaud. *Le Rig Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, Paris, 1892. — P. Regnaud. *Les premières formes de la religion de la tradition et de la mythologie dans l'Inde et en Grèce*, p. 1894. — P. Regnaud. *Etudes védiques et post-védiques*, p. 1898. — P. Deussen. *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads*, Leipzig, 1894. P. Deussen. *La Philosophie du Véda*, Paris, 1895. — Macdonell. *Vedic Mythology*, Bühlers Grundriss, Strasbourg, 1897. — Bloomfield. *La Religion du Véda*, 1897. — E. Hardy. *Die vedische-brahmanische Periode des Alten Indien*, 1893. — Hillebrandt. *Vedische Mythologie*, 1891-1902. — A. Roussel. *La Religion védique*, Paris, 1900. — Guérinot. *Recherches sur l'origine de l'idée de Dieu d'après le Rig Véda*, Paris, 1900. — Oldenberg. Traduction Victor Henry, *La Religion du Véda*, Paris, 1903. — De Milloué.

déités atmosphériques ou telluriques, adorées par les aïeux de la race, voici que le Rig Veda fait tout à coup, sous les traits du « dieu inconnu », apparaître le dieu suprême, — Dieu — et cela en termes d'une puissance et d'une élévation que la Bible ne désavouerait point :

« Lui qui donne la vie, qui donne la force, dont l'ombre est l'immortalité, dont l'ombre est la mort, qui est ce dieu, que nous l'honorions par des sacrifices ?

Lui par qui existent les montagnes de neige et la mer avec la rivière lointaine, lui qui a pour bras les régions du ciel, qui est ce dieu, que nous l'honorions par des sacrifices ?

Lui qui, par sa puissance, promenait les yeux au-dessus même des Eaux, qui donnent le pouvoir et engendrent le Feu du Sacrifice, lui qui seul est dieu au-dessus de tous les dieux, qui est ce dieu, que nous l'honorions par des sacrifices[1] » ?

« Les sages, dit un autre hymne du *Rig Veda*, nomment l'Etre unique de plusieurs façons. Ils l'appellent Agni, Mitra, Varuna... »

Il semble, à première vue, que le dieu dont il s'agit pourrait bien être un dieu transcendant, distinct du monde comme l'Ahura Mazda du Parsisme. Le contexte prouve qu'il n'en est rien. A côté de l'hymne

Le Brahmanisme, Paris, 1905. — La Vallée Poussin. *Le Védisme*, Paris, 1909. — A. Hillebrandt. *Die Religion der Alten Indien ; aus Brahmanas und, Upanishaden Gedanke der altindischer Philosophen ubertragen und eingeleitet*, 1921. — Sylvain Lévi. *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, 1898.

1. *Rig Véda*, X, 122, trad. Foucher, d'après Max Muller.

précité, en voici un autre, d'une inspiration toute différente, qui pose le problème des origines en termes tels que ce problème est déjà résolu dans le sens panthéiste : La pensée indienne ne s'était élevée jusqu'au Monothéisme que pour adopter aussitôt les solutions monistiques.

« Il n'y avait ni l'être ni le non être, il n'y avait ni l'atmosphère ni le ciel au-dessus. Qu'est-ce qui se meut ? En quel sens, sous la garde de qui ? Y avait-il les eaux et le profond abîme ?

« Ni la mort n'était alors, ni non plus l'immortalité. Le jour n'était pas séparé de la nuit. Seul l'Un respirait, sans souffle étranger, de lui-même, et il n'y avait rien d'autre que lui.

« Alors s'éveilla en lui pour la première fois le désir, et ce fut le premier germe de l'esprit. Le lien de l'être, les sages le découvrirent dans le Non-Etre, les sages s'efforçant pleins d'intelligence, en leur cœur.

« Qui le sait, qui peut nous dire d'où naquit, d'où vint la création ? et si les dieux ne sont nés qu'après elle ? Qui le sait, d'où elle est venue ?

« D'où cette création est venue, si elle est créée ou non créée. Celui dont l'œil veille sur elle du plus haut du ciel, — Celui-là seul le sait, — et encore le sait-il ? »

Ce vieil hymne, plein de beautés et d'obscurités, de foi et de doutes, contient en germe toutes les données postérieures de la pensée indienne. On y découvre d'une part, à l'origine même de la spéculation, en plein recueil liturgique, un scepticisme et un agnos-

ticisme bien curieux, qui donneront un jour naissance au système Sâmkhya et au Bouddhisme. Et d'autre part, on voit déjà que, si l'esprit indien, tourmenté par une angoisse métaphysique persistante, par une véritable « soif de l'Absolu », arrive à triompher de ces doutes, ce sera pour se plonger dans un panthéisme total, dans la contemplation de l'Un identique au cœur des choses.

* * *

Tout le travail de la pensée védique aboutit en effet à dégager de la masse des anciens concepts naturalistes la notion d'un dieu total, considéré non seulement comme le dieu suprême, mais comme l'être unique et bientôt comme la seule réalité du monde.

Contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, ce rôle de premier plan n'échut pas à l'une des divinités védiques, mais, à un dieu nouveau, d'origine purement sacerdotale et qui n'avait d'abord symbolisé que la parole rituelle du sacrifice, au *Brahman*[1]. Le Brahman s'annexa les anciennes divinités védiques, mais il ne les fit point disparaître. Si son avènement avait eu pour conséquence la disparition d'Indra, d'Agni et de Varuna, ou tout au moins leur rélégation au rang d'anges ou de génies, le Brahmanisme serait devenu une religion théiste, à la manière du Parsisme. Au

1. Brahman ou Brahma (avec a bref), au neutre, désigne d'abord la parole rituelle du sacrifice, puis, par extension, l'Absolu, l'Esprit suprême, toujours neutre et impersonnel. Ne pas confondre avec Brahmâ (avec â long), au masculin, qui désigne un dieu personnel de création postérieure, conçu comme démiurge (prajâpati).

contraire, en s'annexant les dieux antérieurs pour les laisser ensuite subsister dans son sein, le Brahman posa le Panthéisme à la base même de son culte. Les dieux védiques, en effet, ou tout au moins bon nombre d'entre eux, ne représentaient à l'origine pas autre chose que les forces de la nature; tels, notamment, les plus vénérés: Agni le Feu, Sûrya le Soleil, Rudra l'Ouragan, etc. En les faisant entrer dans le sein du Brahman, c'était donc la nature entière qu'on faisait s'absorber en Dieu. En ne voyant en eux que les manifestations du Brahman, on faisait de Dieu la substance de l'univers.

En même temps que la croyance au Brahman conçu comme l'être unique et universel, le Brahmanisme posa un autre dogme, celui du *samsâra* ou de la transmigration des âmes. L'origine de ce dogme, d'une importance capitale, a été attribuée tour à tour à l'influence de l'élément indigène non aryen ou aux mobiles purement politiques de la caste sacerdotale brahmanique dont il sauvegardait, en les projetant jusque dans l'éternité, les privilèges et l'hégémonie. Le *samsâra* paraît en réalité sinon découler de la religion védique primitive (— on n'en trouve aucune trace dans le Rig Veda[1]), du moins se rattacher, par delà le Rik, aux plus vieilles croyances indo-européennes[2]. Le panthéisme brahmanique prédisposait

1. Le Rig Veda ne fait aucune allusion au samsâra, mais parle du salut des justes et de la mort définitive (*nirrti*) des pécheurs.

2. Cf. A.-M. Boyer. *L'origine de la doctrine du Samsara*, Journal Asiatique, 1901, II, 451. — A. Carnoy, *Les Indo-Européens*, p. 226. — Sylvain Lévi. *La transmigration des âmes et les croyances hindoues*, Musée Guimet, 1905.

d'ailleurs l'esprit à admettre sans répugnance l'idée de la métempsycose. Les dieux védiques n'étant que les manifestations ou incarnations diverses du même Brahman, pourquoi l'âme à son tour n'aurait-elle pas le privilège de se manifester en différents corps d'animaux, d'hommes ou de demi-dieux ? Si ce rapprochement de points de vue ne fut pas la cause principale de la croyance au *samsâra*, il ne put, en tout cas, qu'en favoriser la diffusion. Quoi qu'il en soit, cette croyance s'imposa si bien à l'esprit indien qu'il ne la combattit jamais, qu'il ne la remit jamais en doute. Et cela est d'autant plus curieux qu'au cours de leur longue recherche, il n'est presqu'aucune donnée de l'expérience ou de la conscience que les philosophes indiens n'aient remise en question. Ils nièrent, avec l'Ecole *Vedânta*, l'existence objective de la matière et du monde extérieur ; avec l'Ecole *Sâmkhya* l'existence de Dieu, avec l'Ecole *Yoga* le mécanisme de la pensée humaine, avec le Bouddhisme l'existence de l'âme, avec les *Mâdhyamikas* l'existence de toute chose. Mais jamais, en aucun temps, sous aucune latitude, ils ne doutèrent qu'un homme pût renaître tigre ou moucheron[1]. Et cette persistance indiscutée d'un dogme en apparence secondaire montre bien

1. Remarquons toutefois que la doctrine du samsâra n'a pas toujours été bien comprise. « On prend pour des vies terrestres successives ce qui est... une série indéfinie de changements d'états d'un être, chaque état ayant ses conditions caractéristiques propres et constituant pour l'être un cycle d'existences qu'il ne peut parcourir qu'une fois, et l'existence terrestre ou même généralement corporelle ne représentant qu'un état particulier parmi une infinité d'autres » (Guénon, *Introduction*, p. 313.)

dans quelles limites la spéculation indienne était appelée à se mouvoir. Bien mieux : toute l'activité de la philosophie indienne n'eut à bien des égards d'autre but que de concilier les exigences de la raison avec les postulats imposés par la croyance au panthéisme et à la transmigration.

Position de la philosophie indienne.
La métaphysique des Upanishads.

La grande époque de la spéculation philosophique dans l'Inde commence avec les *Upanishads*, traités de philosophie religieuse, au nombre de plus de deux cents, et qui ont tous été admis dans le recueil sacré des Vedas.

On estime généralement aujourd'hui que les plus anciennes *Upanishads* ne sont pas antérieures au VIIe siècle avant notre ère [1]. Plusieurs sont contemporaines du Bouddhisme primitif ou même postérieures à sa fondation (VIe et Ve siècles). C'est dire qu'il ne s'agit nullement là d'œuvres « primitives », mais de compositions déjà classiques.

Les *Upanishads* sont fort variées de sujet et de forme [2]. Les plus anciennes, la *Brihad-âranyaka*, la

1. Cf. S. Dasgupta. *History of indian philosophy*, p. 39 et Rapson. *Cambridge history of India*, I, 112 et 147.

2. Traductions des Upanishads : *The Upanishads*, traduction Max Muller, Sacred books of the East, Oxford, 1879-1884. — G.-R.-S. Mead et E. Marcault. *La théosophie des Védas, Neuf Upanishads*, Paris, 1905. — *The twelfe principal Upanishads with notes from the commentaries of Sankarâcharya*, published by Tatya, Bombay, 1906. — *The thirteen principal Upanishads translated with an*

Chândogya et l'*Aitaréya* composées vers 600 avant Jésus-Christ, sont en prose archaïque. La Brihad-âranyaka forme une suite de dialogues philosophiques entre le sage Yâjnavalkya, son épouse Maitréyî et ses disciples. Par la *Kéna Up.*, prose et vers mélangés, on passe au groupe des Upanishads en vers, telles que la *Kâthaka*, l'*Içâ* et la *Mundaka*. La *Kâthaka*, notamment se présente sous la forme d'un mythe, le sacrifice de Nacikétas et son dialogue avec la Mort qui lui enseigne, avec le secret de la destinée, la règle du Salut. Le troisième groupe est formé par la *Praçna*, la *Maitrâyana* et la *Mândûkya*, écrites en prose déjà classique. Enfin les dernières Upanishads, qui se rattachent à l'*Atharva Veda* (prose et vers de nouveau mélangés) ont été composées sous l'influence du Vishnuisme et du Çivaïsme, et vont jusqu'à l'époque puranique.

outline of the philosophy of the Upanishads and an annotated bibliography, by, R.-E. Hume, 1921. — *Sechzig Upanishads des Vedânta, ubersetzt mit Einleitungen und Amerkungen von P. Deussen*, 3e édition, Leipzig, 1921. — F. Hérold. *L'Upanishad du Grand Aranyaka*. Paris, Librairie de l'Art Indépendant. — P. Salet. *Les Upanishads*, Paris, 1921.

ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE DES UPANISHADS : P. Regnaud. *Exposé chronologique et systématique de la doctrine des principales Upanishads*, Paris, 1874-1876. — P. Regnault, *Matériaux pour servir à l'histoire de la Philosophie de l'Inde*, Bibl. des Hautes Études t. XXVIII et XXXIV, 1876-1878. — A.-E. Gough. *Philosophy of the Upanishads and ancient indian metaphysics*, Trubner oriental series, Londres, 1882-1884. — P. Deussen. *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1894-1908, t. II. *Philosophie der Upanishads*. — Oltramare. *La théosophie brahmanique*, p. 63-140. — Alf. Hillebrandt, *Aus Brahmanas und Upanishaden*, Iéna, 1921. — Alf. Hillebrandt *Uber die Upanischaden*, Zeitschrift fur Buddhismus, janvier-mars 1922, p. 39.

On chercherait en vain l'enchaînement d'une pensée systématique dans ces libres méditations, coupées de poétiques effusions, d' « élévations » mystiques, de lyriques improvisations. « Les Upanishads ne sont, dit Ghate, qu'une masse flottante des spéculations des anciens sages, spéculations qui changent selon l'humeur des penseurs et leur manière de voir les choses. » Idéalisme ou panthéisme, monisme ou subjectivisme, on peut retrouver toutes les doctrines, tous les points de vue dans le recueil des Upanishads, et parfois dans une même Upanishad. Cependant, malgré leurs inconséquences apparentes, la plupart d'entre elles reposent sur deux ou trois principes très simples. L'un de ces principes est constitué par la notion de l'*âtman*, c'est-à-dire du moi conscient sujet de la connaissance et que les Indiens nomment « le Soi ». Une autre notion fondamentale est celle du Dieu total, de l'Etre immense qui anime et remplit l'univers. Et la troisième donnée des Upanishads sera l'identité essentielle de l'âtman et de l'Être, de l'âme humaine et de Dieu.

La notion du Dieu total, on l'a vu, avait été léguée aux auteurs des Upanishads par les théologiens brahmaniques. C'était ce dieu que la caste sacerdotale avait offert à l'adoration des foules sous l'appellation nouvelle du *Brahman* ou encore du *Brahma*, le mot étant pris au genre neutre. Et cette modification grammaticale n'était pas sans portée philosophique. Brahman, en effet, n'était pas seulement, au point de vue religieux, la divinité suprême. Il était encore, au point de vue métaphysique, l'Etre en soi, un, absolu,

neutre, indéterminé, dénué de toute qualité contingente. On ne peut rien dire de lui, remarque la *Kâthaka Upanishad*, si ce n'est qu'il est : on l'appelle « *sat* », « ce qui est » — ou « *tat* », cela, la chose en soi.

« Son nom secret, dit l'Upanishad de l'âranyaka, est *Satya Satyasya*, ou réalité de réalité. » Pour le reste, ajoute la même Upanishad, « on ne peut le désigner que par Non ! Non ! », c'est-à-dire qu'on ne le désigne que négativement, en éliminant successivement toutes les catégories du relatif. « Il est l'inconcevable Etre suprême, l'Incommensurable, le Nonné, l'Insondable, l'Inintelligible » ; ou, pour parler le langage magnifique de la *Kâthaka*, c'est « l'Etre antique, inaccessible à tous les sens, l'Etre enfoncé dans l'Inconnu, l'Etre enveloppé d'ombre,habitant de l'abîme. »

Conçu en lui-même comme une sorte d'Inconnaissable, Brahman est, dans ses rapports avec le monde, l'être des êtres, l'essence des essences, la substance universelle. « En vérité, dit la *Mundaka Upanishad*, l'immortel Brahman est partout, devant, derrière, à droite, à gauche, au zénith, au nadir... Il est Celui en qui sont tissés le ciel, la terre, et l'atmosphère, l'esprit aussi et tous les sens. » — « Tout, dit l'*Upanishad de l'âranyaka*, est l'émanation de l'Etre Suprême. » — « Le monde entier, dit la *Kâthaka Upanishad*, sort de lui et vibre dant son souffle. » — « L'Etre unique, dit enfin l'*Içâ Upanishad*, se meut et il est immuable, il est lointain et pourtant il est proche, il est dans tout et pourtant il est en dehors de tout. » — « De même que les étincelles, en tout semblables au

feu, jaillissent par milliers du brasier et y retombent, de même tous les êtres, tous les dieux, tous les hommes, sortent de Brahman et rentrent en lui. Ou encore de même que l'araignée projette ses fils et ensuite les retire à elle, ainsi toute chose sort de l'Eternel et rentre en Lui. » Parfois, les auteurs aupanishadiques font un pas de plus et paraissent admettre que Brahman se confond avec l'univers : « Ecume, vagues, tous les aspects, toutes les apparences de la mer ne diffèrent pas de la mer. Nulle différence non plus entre l'univers et Brahman » (*Chândogya*). « En vérité, dit la *Mundaka*, Brahman est le Tout ». Mais il semble qu'on ne doive voir là-qu'nne image poétique. En réalité, le Brahman n'est pas directement, immédiatement l'univers ; il est la substance mystérieuse et cachée de l'univers, ce qui n'est pas précisément la même chose.

Cet être unique, cette essence des essences, les auteurs des Upanishads déclaraient bien ne pouvoir le définir, mais ils ne devaient pas persévérer longtemps dans leur attitude agnostique. A côté de Brahman, de l'Etre universel caché sous le monde extérieur, l'expérience psychologique leur permettait de connaître une autre modalité de l'être, l'être intérieur, l'âme humaine, directement saisie par l'introspection dans le sujet pensant. Cette âme consciente, l'*âtman*, le moi, ou, pour parler comme les Indiens, le « Soi » individuel, fut une des notions que les Upanishads dégagèrent le plus tôt des vieilles conceptions animistes. Cette notion, elles l'approfondirent et en firent une des bases, — la seule base solide, — de leur système. Le panthéisme brahmanique, en montrant

dans les objets du monde extérieur les aspects changeants de l'essence immuable, empêchait l'esprit de s'appuyer sur le témoignage des sens. Quant au Brahman caché derrière les choses, on a vu que, comme tel, on n'aurait pu le considérer que comme une sorte d'Inconnaissable. Dès lors, la seule réalité que l'homme pouvait saisir était celle de sa propre pensée. Le *Cogito ergo sum* fut découvert par les auteurs des premières Upanishads quelques sept siècles avant notre ère : le sujet conscient fut le seul être dont l'existence, directement saisie par la perception intérieure, parût indéniable aux philosophes indiens. Il s'ensuivit que la seule existence qu'ils connussent fut une existence spirituelle, que les seuls phénomènes aux quels ils fissent confiance, furent des phénomènes de pensée.

Et il arriva ceci : Que bien qu'ils eussent paru admettre que l'Etre Universel, Brahman, était un inconnaissable, les auteurs des Upanishads furent amenés à le définir, ou tout au moins à l'imaginer, et qu'ils l'imaginèrent d'après la seule réalité qu'ils connussent, et dont ils eussent l'expérience, d'après l'esprit humain. Pour définir cet être, ils employèrent tout naturellement les notions dont la conscience psychologique leur fournissait les éléments. Brahman fut donc conçu comme un *âtman* supérieur, illimité, universel, infini, un « *Paramâtman* » ou un *Brahman-Atman*, c'est-à-dire comme l'âme, le *Soi* du monde. A ce titre il est encore dit l'*antaryâmin*, « le conducteur interne », « Celui qui, demeurant dans la terre, est différent de la terre, que la terre ne connaît pas,

dont la terre est le corps, qui intérieurement régit la terre, le directeur intime, l'Immortel. »

Nous touchons ici à un des points essentiels de la philosophie des Upanishads. Après avoir posé l'existence d'un être un et éternel, omniprésent, vivant au cœur des choses et substance des choses, les Upanishads définissent cet être comme un esprit pensant, analogue à l'esprit humain, et dont la pensée n'est autre que l'univers. L'être unique qui remplit le Tout, est une grande âme qui crée le monde dans la mesure où elle le pense. « Il est l'essence de l'Espace. Quand l'univers est détruit, Lui seul veille, et c'est Lui, qui, commençant par l'Espace, réveille tout cet univers qui est pure pensée ; c'est par Lui que cet univers est pensé, c'est en Lui qu'il se dissout. » — « Celui, dit la *Kéna Upanishad*, qu'aucun esprit ne peut penser, mais par qui l'esprit est pensé, celui-là est Brahman. » « Il existe un Penseur éternel, dit la *Kâthaka Up.*, mais les pensées qu'il pense ne sont pas éternelles. » Le Cosmos est la pensée de cet Esprit Suprême et c'est en ce sens qu'on peut dire avec la *Brihad-âranyaka* que « l'Atman est tout, le monde, les dieux, le sacrifice, et tous les Védas et tous les êtres, et l'univers entier. »

Cet âtman suprême (*Paramâtman*) est bien la conscience de l'univers. « Etant intérieur à tout, on ne peut le voir et il voit, on ne peut l'entendre et il entend, on ne peut le penser et il pense » (Brihad. Aranyaka Up.). « Il enveloppe et pénètre tout, rayonnant et simple, pur et sans tache, inaccessible au péché. » Il « *anime* » l'univers dans son ensemble et

chaque créature en particulier. « De même que le feu ou l'air, dit la *Kâthaka Upanishad*, bien qu'il soit unique dans son essence, devient semblable en forme aux formes diverses qu'il pénètre, de même l'Atman, essence intime de toute création, devient semblable en forme aux formes innombrables. Mais il existe aussi en dehors d'elles, il est l'unique souverain, l'essence intime de toute création. » Il est « Celui qui habite en tous les êtres, distinct de tous les êtres, que tous les êtres ne connaissent pas, mais dont tous les êtres sont les corps, « l'Atman un au cœur des choses. »

Et voici qu'à la lumière de ce soleil intérieur, les astres du firmament pâlissent. « Le soleil, dit la *Kâthaka Upanishad*, ne brille pas, ni la lune, ni les les éclairs ni encore moins le feu. Mais c'est lui qui brille, et, lorsqu'il resplendit, toute chose brille après lui. C'est de son éclat que brille toute chose ici-bas. » On voit ici poindre une des conséquences de ce monisme spiritualiste : Pour avoir découvert l'âme unique et universelle cachée au sein des choses, voici que la pensée brahmanique sent la réalité des choses vaciller à ses yeux. L'Atman suprême existant seul réellement, les choses, auprès de lui, perdent leur éclat; la nature, ou pour parler comme les Indiens, le monde des noms et formes (*nâma-rûpa*), se ternit; bientôt avec avec le Védânta, ses couleurs et ses contours s'effaceront et elle ne sera plus qu'un songe. De fait, quelle consistance peut conserver le monde des formes lorsque l'esprit en a percé l'enveloppe pour apercevoir, caché derrière elle, l'immortel Atman ? Et quelle peine ou quel plaisir les choses pourraient-elles causer encore à

celui qui ne voit plus en elles que le voile passager de l'Atman éternel? « En vérité, dit l'Içâ Upanishad, celui qui voit l'Atman en toute chose et toute chose en l'Atman, ne sera plus jamais séparé de l'Atman. Pour celui qui a reconnu que tous les êtres sont l'Atman, pour lui quel chagrin, quelle erreur pourrait exister quand il a contemplé l'unité suprême, l'identité des choses? »

Ainsi : 1° l'âme universelle, le *Paramâtman* est omniprésente et identique au fond de toute chose; 2° elle est conçue sur le modèle de l'âme humaine, de l'*âtman* individuel. De là à conclure que l'âtman n'est qu'une des manifestations du Paramâtman et qu'au fond du cœur de l'homme se cache le Dieu unique, il n'y a qu'un pas. Ce pas fut franchi avec une hardiesse singulière par les auteurs des premières Upanishads. Ils posèrent comme un dogme la théorie de l'*Advaita* ou de la « non-dualité », c'est-à-dire de l'identité de l'âme individuelle et de l'âme universelle[1]. Logiquement, selon la remarque de M. Oltramare, ce dogme était devenu une nécessité. Les Upanishads, en effet, avaient établi que le Paramâtman, en tant que Brahman, l'Etre absolu, était la seule réalité du monde. Mais elles avaient aussi, dans l'acte de conscience, reconnu une existence réelle au moi, à l'âtman subjectif. L'identité de l'âtman et du Paramâtman découlait de ces prémisses : Il n'y avait plus qu'un seul Atman, envisagé soit comme immanent, soit comme transcendant, suivant qu'on le découvrait

1. Cf. R.-B.-L. Nath, *The philosophy of Advaita (non duality), its sources, aims, and objects*, 1899.

par la voie de l'intuition au fond de la conscience individuelle, ou par la voie de la scolastique derrière le paravent du monde extérieur. En résumé, l'Atman était « l'unité métaphysique manifestée dans toute la pluralité empirique, l'unique sujet connaissant, inconnaissable lui-même. »

Une remarque est toutefois nécessaire : pas plus que le monde extérieur ne livre directement l'Atman transcendant, la conscience individuelle ne fait connaître d'emblée l'âtman intérieur. L'âtman se révèle bien comme le « Soi » véritable de l'homme, mais à condition que l'homme ait préalablement dissipé l'illusion qui lui faisait prendre pour son moi, le moi phénoménal, c'est-à-dire la succession des états de conscience. Les Upanishads distinguent jusqu'à trois enveloppes dont la conscience doit se dégager pour atteindre le moi intérieur : ce ne sera qu'après s'être débarrassé du moi matériel, du moi affectif et du moi intellectuel, que l'homme pourra, dans son âme désindividualisée, impersonnalisée, contempler enfin l'Ame divine.

Les Upanishads ne tarissent pas de poétiques effusions sur les délices de l'union mystique ainsi obtenue. « Quand le voyant, dit la *Mundaka Upanishad*, contemple l'être éclatant, le créateur plein de puissance, l'Esprit identique à Brahman lui-même, alors, s'élevant au-dessus du bien et du mal, pur de toute passion, il arrive à concevoir l'identité suprême... Lointain à la fois et tout proche, les voyants trouveront l'Atman blotti dans leur cœur... Alors, parvenu à la perfection, plongé dans une paix profonde, le sage s'unit avec le Tout et atteint l'Atman qui pénètre toute chose...

De même que les rivières se fondent dans l'Océan et, perdant leur nom et leur forme, deviennent l'Océan lui-même, de même le sage, délivré du nom et de la forme, se perd dans l'essence radieuse de l'Esprit, au delà de l'Au-delà... Celui qui connaît Brahman, l'Etre Suprême, devient Brahman lui-même. »

« Celui, dit la *Kâthaka Upanishad*, qui, invisible, pénètre toute chose, l'Etre Antique, caché dans les profondeurs, réside dans ton cœur. Lorsque le sage a saisi cette science de l'Atman, ayant séparé son âme des organes matériels, il parvient à cet Etre subtil. Alors, uni à lui, il se réjouit dans la possession de l'objet qui, seul, peut donner le bonheur... De même que l'eau pure versée dans l'eau pure, s'identifie avec elle, de même le Sage s'identifie avec l'Atman. » Et quelques versets plus loin : « L'essence de l'homme, c'est l'Etre resplendissant, c'est Brahman lui-même... L'Etre qui dure éternellement parmi les choses passagères, le penseur éternel qui pense des pensées qui ne sont pas éternelles, et, bien qu'il soit unique, exauce les désirs de beaucoup, les sages qui le contemplent au dedans de leur âme, ces sages-là possèdent, et non d'autres, le repos éternel ! »

Résumant en quelques mots, tout l'enseignement aupanishadique, l'*Upanishad du grand âranyaka* fait répondre par Yâjnavalkya à un disciple qui lui demande la définition du Brahman : « C'est ton propre âtman, qui est intérieur à tout [1] ! Celui qui a trouvé et

1. La formule populaire de cette identité est le célèbre *Tat tvam asi* « tu (l'atman) es Lui (Brahman) » ; ou encore : *Aham Brahma asmi*, « je suis Brahman ».

compris l'âtman profondément caché dans le cœur, celui-là est l'auteur universel, il est l'ouvrier de toute chose, le monde est à lui et il est lui-même le monde ! »

Cette philosophie ne repose pas, comme on l'a cru, sur un système défini. On peut y voir plutôt l'affirmation toute lyrique de hautes intuitions métaphysiques, qui, formulées par le génie oriental avec un appareil conceptuel très déficient, avaient fatalement glissé, faute d'élaboration scientifique, vers le panthéisme : L'âme humaine va se perdre dans l'Ame Universelle et, d'autre part, celui qui veut connaître cette dernière n'a qu'à connaître son âme. Voilà du moins, une interprétation métaphysique du *Gnothi séauton* qui, reconnaissons-le, fait singulièrement pâlir la doctrine de Socrate...

*
* *

Avant d'aller plus loin, une remarque est ici nécessaire : la théorie de l'*Advaita* ou du monisme spiritualiste, telle que nous venons de l'exposer, est bien celle des Upanishads, ou du moins de la plupart des Upanishads. Mais il s'en faut que les Upanishads l'aient systématisée et surtout qu'elles en aient tiré toutes les conséquences logiques. La conséquence dernière de l'*Advaita*, c'était sans doute « l'acosmisme ». Si tout se résolvait en l'unité absolue, si rien n'était que l'Etre et si l'Etre était pensée pure, le monde matériel n'avait aucune réalité. Et c'est bien ainsi que devaient l'entendre les commentateurs vêdantistes des Upanishads, Çankara entre autres. Mais on ne

trouve rien de tel dans les Upanishads elles-mêmes. Les auteurs de ces « Elévations poétiques » se contentèrent d'affirmer l'identité substantielle de Dieu et de l'âme, sans s'apercevoir qu'une telle doctrine ruinait la valeur du monde sensible. L'univers, pour eux, resta réel, bien réel (*satya*); Brahman fut seulement, comme on l'a vu, plus réel encore, réalité de réalité (*satyasya satya*). Bien mieux, si les Upanishads définissent Brahman comme l'Ame universelle (Paramâtman), il s'en faut qu'elles soient unanimes sur la manière de se représenter cette conception. « Tantôt, dit Oltramare, il semble que l'Ame s'est individualisée en s'emparant de la matière pour l'animer. Tantôt, au contraire, les phénomènes du monde sensible se résolvent en processus exclusivement intellectuels et subjectifs [1]. » Aussi les Upanishads oscillent-elles sans cesse du panthéisme au subjectivisme, de Spinoza à Fichte.

Même imprécision si on se place au point de vue des Darsanas. A côté d'Upanishads qui semblent annoncer déjà la théorie de l'acosmisme spiritualiste telle que la codifiera le système de Çankara, on en rencontre qui pourraient presque s'adapter à la dualité de la matière et de l'esprit selon les principes que professera le système Sâmkhya. En réalité, il semble bien que, dans l'ensemble, les Upanishads s'en soient tenues à une doctrine moyenne, consistant dans la théorie « du double aspect » : le Cosmos et la psyché sont les deux faces d'une même réalité. « Les Ecritures, reconnaîtra

1. *Théosophie brahmanique*, p. 88.

lui-même Çankara, enseignent l'identité essentielle de ce qui est psychique (*adhyâtma*) et de ce qui est cosmique (*adhidaivata*)[1]. » Mais Çankara « sollicitera » à lui la conception aupanishadique en soutenant que seul le psychique existe réellement, tandis que l'Ecole adverse, celle du Sâmkhya, enseignera que le psychique et le cosmique sont irréductiblement distincts et opposés. Et dans les deux cas, il y aura déformation du point de vue général des Upanishads.

Tendances générales des Upanishads.

Le lyrisme métaphysique et mystique des Upanishads, semblait promettre un état de sécurité absolue. L'âme humaine ayant trouvé Dieu en elle, quel obstacle pouvait désormais l'en séparer ? Cet obstacle existait cependant. C'était celui qui entrave l'élan de tous les mystiques : le monde, — entendez par là le corps, les sens, l'égotisme, les déficiences de la personnalité individuelle. Ces obstacles, ces *Upâdhis* qui existent aussi dans d'autres religions, n'ont chez elles qu'une importance secondaire, ou tout au moins passagère, car ils prennent fin à la mort du fidèle, lorsque l'âme, dégagée de ses liens, va rejoindre son dieu. Une telle délivrance était impossible dans l'Inde, en raison du dogme brahmanique du *samsâra*, du cycle

1. C'est cette théorie moyenne, — syncrétisme anticipé du monisme spiritualiste du Vedânta et du dualisme réaliste du Sâmkhya, — qui fait le fond de l'enseignement philosophique de la *Bhagavad Gîtâ* (éd. Senart, p. 104, n. 2).

sans fin des réincarnations [1]. Lorsque l'âme humaine voulut se fondre dans l'âme divine qu'on affirmait de même nature qu'elle, elle se heurta au *samsâra*, et la délivrance recula à l'infini. La perspective, pour chaque être vivant, d'un cycle illimité de renaissances, transforma la vie future en une souffrance intolérable. La vie qui, partout ailleurs, est considérée comme bonne en soi, devint un cauchemar. Dès les premières Upanishads, la pensée brahmanique aboutit de la sorte à un pessimisme d'autant plus irrémédiable que c'était un pessimisme non expérimental, mais *a priori*.

On pourrait se demander comment la spéculation indienne, une des plus hardies qui soient au monde, n'a pas cherché à s'affranchir de ce vieux dogme animiste de la transmigration. Peut-être parce que le *samsâra* corroborait le système panthéiste des Upanishads. Selon la doctrine constante des Upanishads, toutes les âmes sont identiques entre elles et identiques à Brahman. Qu'est-ce qui les empêche donc de s'unir entre elles et de se fondre en Dieu? Quelle force interne reconstitue après la disparition de leur personnalité matérielle, leurs personnalités à venir, nouvelles gaines, nouvelles prisons des âmes? La croyance au *Samsâra* permet de répondre que les *Upâdhis*, les barrières qui délimitent et constituent la personnalité, proviennent des actes de nos vies antérieures. Nos renaissances à

1. Il est à remarquer que c'est seulement vers la fin de l'époque védique, que la croyance à la Transmigration s'établit définitivement dans l'Inde. Auparavant, le Rig Vêda avait enseigné que celles des âmes qui n'étaient pas sauvées, étaient à leur séparation d'avec le corps, vouées à l'anéantissement immédiat, *nirrti*.

venir étant déterminées par nos vies antérieures (c'est là toute la théorie du *Karman*), nous ne pouvons, malgré notre désir, nous affranchir des liens de la chair pour rejoindre le Brahman. « Les périodes, dit Oltramare, s'enchaînent aux périodes ; quand un cycle est terminé, un autre cycle reprend sur de nouveaux frais », et les travaux forcés de l'existence se poursuivent à travers les millénaires, à travers même les révolutions cosmiques. Remarquons tout de suite qu'un tel système enlève à l'activité humaine tout désir d'amélioration collective, de mieux-être social. Dans le cycle sans fin des renaissances individuelles, toute idée de progrès humain, d'avènement du « Royaume de Dieu » sur la terre, est sans intérêt. Aucune ascension collective de l'humanité n'a désormais de prix. La vie sociale ne peut inspirer que du dégoût, et l'action qu'une pitié transcendante.

Cette manière de voir qui étendait du domaine métaphysique au domaine social le pessimisme des Upanishads, ne faisait qu'imposer plus impérieusement la recherche de la Délivrance. La Délivrance, ou Salut (*Moksha*), était singulièrement difficile à obtenir dans les conditions où s'étaient placées les Upanishads, mais elle n'était pas impossible. Le bonheur, on l'a vu, ne pouvait être atteint que par l'union de l'âtman individuel avec Brahman, l'Atman suprême. « Hors de l'Atman suprême, répète l'Upanishad de l'âranyaka, tout n'est que souffrance ». Il fallait donc que l'âtman individuel abdiquât son individualité, l'individualisation étant la barrière qui sépare l'homme de son dieu, c'est-à-dire la cause de toute douleur.

En d'autres termes, l'âme ne peut parvenir au salut qu'en dépouillant sa personnalité. La voie à suivre pour arriver à ce but, comportait plusieurs étapes. La première étape était celle des bonnes œuvres, la deuxième celle des œuvres ascétiques, renoncement sous ses diverses formes et mortifications. La dernière étape était celle de la connaissance, nous dirions : de l'intuition. Elle consistait essentiellement dans la contemplation du Brahman intérieur, contemplation aboutissant à une identification aussi complète que possible. « L'individualité est abolie par la connaissance de l'identité de l'âme avec l'Etre suprême. » Pour les Upanishads, percevoir l'Etre Infini caché au fond de son cœur, c'est agrandir indéfiniment son être propre, briser les liens de la pensée contingente, dissiper le sortilège des réincarnations successives, obtenir enfin le *Moksha*, la Délivrance finale.

Les Upanishads nous renseignent sur la nature de la Connaissance, ainsi obtenue, du Brahman. Remarquons d'abord que le mot connaissance, employé à ce sujet par tous les traducteurs, est rien moins qu'exact. Qui dit connaissance, au sens ordinaire du mot, dit établissement d'une relation entre le sujet et l'objet, opération pour conquérir celui-ci grâce aux concepts de l'esprit. Rien de tel dans la connaissance de l'Atman suprême, du Dieu intérieur. Aussi bien l'acte par lequel l'Atman est perçu est-il un acte d'intuition, et, proprement une communion mystique. Le saint qui veut participer à cette communion doit donc abolir en lui les facultés de raisonnement et tout le mécanisme intellectuel. L'intelligence ne pourrait

saisir le Brahman que comme objet. Or, comme objet, le Brahman est inconnaissable. Il est le sujet par excellence, le « Soi » unique et universel et c'est en tant que sujet qu'il faut le saisir, dans la conscience intuitive ou plutôt dans le substratum subconscient des phénomènes de concience. « L'œil, dit la *Mundaka Upanishad*, ne saurait l'atteindre, ni la parole, ni les autres sens, ni les œuvres, ni les mortifications. Si l'esprit est apaisé, si le cœur est purifié, alors, dans le fond du cœur on contemple le Brahman indivisé et mystérieux. » « Ce n'est ni par les mots ni par la pensée, ni par la vue qu'on le saisit, dit la Kâtha Upanishad, mais par cette seule affirmation : *Il est*, et aussi grâce à l'identité de nature de l'âme universelle et de l'âme individuelle. *Il est* : pour celui qui l'a ainsi saisi, se réalise cette identité de nature. »

Nous descendons ici dans la région mystérieuse et souterraine [2] où, parmi les ténèbres inviolées, se meut l'ombre immense du dieu brahmanique. Le sage qui y est parvenu et qui, à la lumière intérieure apparue en son cœur, a discerné la présence de ce Subconscient, régresse jusqu'à lui et littéralement s'y dissocie. Pour lui, selon la promesse des *Upanishads*, « il n'y a plus rien d'intérieur, plus rien d'extérieur, plus de dedans, plus de dehors ». En d'autres termes, il n'existe plus pour le voyant ni conscience indivi-

2. Région vraiment souterraine en effet, car l'âtman des Upanishads se présente bien finalement comme un *Subconscient* : C'est dans le sommeil profond et là seulement qu'il peut être saisi Cf. Betty Heimann, *Die Tiefschlafspekulation der alten Upnisaden*, Zeitschrift fur Buddhismus, avril-juin 1922, p. 255.

duelle, ni monde extérieur. La conscience individuelle s'est creusée jusqu'à atteindre le Brahman, la subconscience cosmique. Le monde extérieur s'est évanoui pour ne laisser subsister que le Brahman. Il n'y a plus ni sujet, ni objet. Il ne reste que le Brahman neutre, indéterminé, « Etre sans plus ». Remarquons qu'une telle attitude, en *désaxant* l'esprit, préparait aussi bien le Bouddhisme que le Vedânta : Qu'on sape un jour l'idée de Brahman, et il ne restera plus qu'un phénoménisme irréel, cachant mal le Nirvâna [1].

*
* *

Il n'y a pas lieu de formuler un jugement d'ensemble sur la philosophie des *Upanishads*, pour la raison que les *Upanishads* ne nous présentent nulle part une philosophie définie, mais simplement des tendances philosophiques. Toute la philosophie indienne, il est vrai, est contenue en puissance dans ces improvisations magnifiques, jetées au hasard de l'inspiration,

1. Et cette dissolution de l'idée de Brahman allait se produire très tôt, même en pleine orthodoxie. Dépouillé de tout attribut contingent, le Brahman n'était plus qu' « *Être neutre, Être sans plus* ». Mais la notion d'Etre elle-même n'était-elle pas entaché de contingence ? De fait, voici que, dès l'époque suivante, la *Bhagavad gîtâ* trouve une telle définition insuffisamment épurée. Pour elle, il faut dire du Brahman suprême « *qu'il n'est ni l'être ni le non-être* ». (*Bhagavad gîtâ*, trad. Senart, XIII, 12). Une fois lancé sur cette voie, on arrivera vite au Nirvâna et au Çûnya du Bouddhisme Mâdhyamika : A force de raréfier l'air respirable dans le concept d'Absolu, les Indiens allaient en faire un pur vide.

sans conclusion et sans méthode. Tel un univers, aux premiers âges cosmiques, porte en son limon toutes les virtualités de l'évolution future.

Ce n'est donc pas en elles-mêmes que nous pourrons juger utilement les *Upanishads*, ce sera par les systèmes philosophiques dans lesquels elles ont pris corps, dans lesquels elles se sont concrétisées et réalisées. Nous n'avons rien dissimulé de la valeur esthétique supérieure de ces sortes de psaumes panthéistes. Mais autre chose est le charme poétique d'une conception, autre chose sa valeur doctrinale. Avant de se laisser séduire par le lyrisme émouvant des Upanishads, il convient de voir à quels enseignements, une fois formulées en systèmes réguliers, elles ont abouti.

L'histoire des six *Darçanas*, et tout particulièrement du système *Vedânta*, nous permettra de répondre à cette question.

Les Darçanas. Inégalité de leur intérêt philosophique.

Les Upanishads n'étaient que les libres spéculations des anciens sages. L'enseignement des *Darçanas* se présente à nous sous un tout autre aspect [1]. Les *Dar-*

1. Sur les systèmes indiens en général, consulter : Coolebroke trad. Pauthier. *Essai sur la philosophie des Hindous*, 1883. — R. Garbe. *Philosophie of ancient India*, Chicago, 1897. — Hecker. *Schopenhauer und die indische Philosophie*, Cologne, 1897. — Max Muller. *The six systems of indian philosophy*, Londres-New-York, 1899. — P. Oltramare. *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. I. La Théosophie brahmanique.* Paris, *Annales du Musée Guimet*, 1906. — Shantaram Anant Desai. *A study of the indian philosophy*, Bombay, 1906. — Deussen. *Geschichte der Philosophie*,

çanas constituent, sinon des systèmes philosophiques, au sens européen, du moins des faisceaux de raisonnements biens liés, enchaînés par une méthode rigoureuse, formant un tout complet. Ces systèmes, d'ailleurs, nous semblent être, pour la plupart, la continuation des Upanishads. En réalité le lien entre les Upanishads et la nouvelle spéculation varie fort d'un *Darçana* à l'autre. Aussi bien les *Darçanas* sont-ils loin de s'appliquer tous au même objet. Tandis que les uns se consacrent à l'étude de la philosophie première, les autres se restreignent à l'étude de la logique ou de la morale. Voici leur liste, dans l'ordre adopté pour le présent ouvrage :

1° Le système *Mîmâmsâ* ou *Pûrva Mîmâmsâ*, fondé par un certain Jaïmini vers l'an 200 avant Jésus-Christ. C'est un traité d'éthique religieuse, contenant la science des devoirs prescrits par la loi des Vêdas, une sorte de casuistique continuant et commentant les Brâhmanas

III, Die nachvedische Philosophie der Inder nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner, Leipzig, 1908. — Luigi Suali, *Introduzione alle studie della filosofia indiana*, Pavie, 1913. — Jacobi. *Early history of indian philosophy*, Indian Antiquary, 1918. — Farquhar. *Outline of religious literature of India*, Londres, 1920. — Guranga Nath Banerjee. *Hellenism in ancient Orient*, 2e éd. Calcutta, 1920 (p. 286 : *General ressemblance of philosophical conceptions in Greece and in India*). — René Guénon. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, M. Rivière, 1921. S. Dasgupta. *A history of indian philosophy*, Cambridge, t. I, 1922. — Ajouter la dernière édition de la somme médiévale de Madhava : Mâdhava Achârya. *The sarva darsana samgraha, or review of the different systems of hindu philosophy*, traduction Cowell et Gough, nouvelle édition, Londres, 1914, et : L. Suali, *Essai sur la théorie de la connaissance dans la philosophie indienne*, Isis, n° 8 (III, 2), automne 1920.

ou certaines œuvres de la Smriti. La Mîmâmsâ ne présentant qu'un intérêt secondaire pour le philosophe, nous ne pourrons lui consacrer que quelques lignes.

2° Le système *Vedânta*, système orthodoxe par excellence, héritier direct des Upanishads. Le Vedânta, fondé sur les Brahma-sûtras de Bâdarâyana, enseigne le Monisme idéaliste, monisme absolu avec Çankara, monisme tempéré avec les védantistes vichnouites.

3° Le système *Nyâya* ou Analytique, n'est guère qu'une école de logique qui s'est étroitement unie au système Vaiçeshika.

4° Le système *Vaiçeshika*, est un système atomistique, qui rappelle un peu la philosophie physique des Grecs, notamment celle d'Epicure et de Lucrèce.

5° Le système *Sâmkhya* ou du raisonnement, est en effet un système rationaliste, qui prend sur presque toutes les questions le contre-pied de l'orthodoxie védantiste, et qui professe même l'athéisme.

6° Le système *Yoga*, dérivé du Sâmkhya, est au contraire un système théiste. Il représente, plus encore que le Védânta, la mystique indienne [1].

A côté de ces six grands systèmes officiels, il faudrait, pour être complet, mentionner le système maté-

1. Pour la clarté de l'exposition, nous présentons ici les divers Darçanas comme des systèmes clos, à cloisons étanches. En réalité, il se produisit entre eux, au cours des siècles, une inévitable osmose. C'est ainsi que le *Vedântasâra* dont l'auteur, Sadânanda, vivait au xv[e] siècle de notre ère, enseigne un Vedânta fortement teinté de Sâmkhya. Inversement, les *Lois de Manou* et la *Bhagavadgitâ* nous montre un Sâmkhya (ou tout au moins une philosophie *pré-Sâmkhya*) adapté aux données générales non seulement du Yoga, mais aussi du Védânta.

rialiste et subversif des *Çârvâkas* (ou *Lokâyatas*), dont le fondateur, Vrihaspati, enseignait que les organes des sens produisent la pensée « comme le mélange du sucre et d'autres substances produit une liqueur enivrante ». « Il n'y a, disait encore Vrihaspati, ni ciel, ni libération finale, ni âme, ni autre monde, ni rites de caste, ni récompense pour la vertu. Le sacrifice vêdique et le bâton de l'ascète, tout cela sert de métier à ceux qui n'ont ni intelligence ni énergie virile. Si l'homme après la mort revit en d'autres mondes, pourquoi n'en revient-il jamais, attiré par son affection pour les siens ? »

Ces lignes sont curieuses par ce qu'à côté de l'Inde mystique que nous sommes accoutumés à voir, elles nous montrent une Inde libre penseuse et voltairienne assez inattendue. Mais les Çarvâkas ne constituent qu'une infime exception. Qui veut connaître la pensée indienne doit étudier principalement les *cinq Darçanas* ou Ecoles officielles que nous venons d'énumérer.

Pour la commodité de notre exposition, nous grouperons ces cinq Ecoles sous deux grandes rubriques : d'abord les écoles proprement religieuses ou du *Vedânta*. Puis les écoles rationalistes, *Vaiçeshika* et *Sâmkhya* [1].

1. Voir dans notre préface la justification de cette classification.

§ 2. — L'Orthodoxie hindoue. Le Vedanta et ses dérivés.

Les cinq écoles du Vedânta.

Le système *Vedânta* est sans contredit le système le plus puissant et le plus complet de la philosophie indienne. C'est en même temps, comme nous l'avons vu, le représentant le plus fidèle de la pensée hindoue, l'héritier légitime des Upanishads et l'interprète officiel de l'orthodoxie brahmanique. Il se rattache d'ailleurs par ses origines au système ritualiste de la Mîmâmsâ : le plus grand docteur Mîmâmsika, le brahmane Kumârila Bhatta (VIIe-VIIIe siècle) annonce déjà sur plus d'un point Çankara Achârya [1].

De même que l'histoire de la philosophie platonicienne embrasse toute l'antiquité gréco-romaine, l'histoire de la philosophie *Vedânta* s'étend sur toute la durée de l'Inde brahmanique, depuis l'époque prébouddhique jusqu'au seuil des temps modernes. Les principaux docteurs védantistes sont ainsi séparés par

1. Nous voulons dire par là que Kumârila prépara sur le terrain religieux, la renaissance brahmanique que Çankara devait faire triompher. Mais sur le terrain philosophique, les deux auteurs diffèrent considérablement. Tandis que Çankara professe l'idéalisme absolu, Kumârila, avec toute l'Ecole Mîmâmsâ accorde à la connaissance du monde une valeur intrinsèque, un mouvement de vibration atomique étant d'après lui, à l'origine de la perception. Cf. Ganganath Jha, *The Prabhâkara system of Pûrva Mimâmsâ.* — Dasgupta. *History of Indian Philosophy*, p. 370-405 (*Mimamsa* philosophy).

des siècles d'intervalle. Les *Brahma-sûtras*, qui constituent le manuel de l'École, se rattachent directement aux antiques Upanishads. Aussi la tradition place-t-elle leur auteur supposé, le mythique Bâdarâyana, au v[e] siècle avant notre ère. Mais les critiques modernes abaissent de beaucoup cette date. D'après Dasgupta, les *Brahma-sûtras* seraient peu antérieures à la *Bhagavadgîtâ* qui les utilise, et qui fut composée elle-même entre 150 et 50 avant Jésus-Christ. D'autre part *Schtscherbazkoj* pense qu'il s'agit là d'une interpolation et que les Brahma-sûtras ne datent que du v[e] siècle de notre ère. En tous cas, ce fut seulement en plein moyen âge que le Vedânta reçut sa forme définitive des mains de cinq illustres philosophes, grands parmi les plus grands : Çamkara ou — (pour nous conformer à l'orthographe courante) — Çankara Achârya (788-820), Râmânuja (1017-1137), Nimbârka (†1162), Madhva (1197-1276) et Vallabha (1479) [1].

1. Textes du Vedanta : Othmar. Frank, *Die Philosophie der Hindu. Vedântasâra von Sadânanda*, trad. all. Munich, 1835. — *Vedântadarsana, with the commentary of Sankara*, Bibliot. Indica, Calcutta, 1863. — F. Nève. *Atmabodha, ou de la connaissance de l'esprit, poème védantique de Çankara Achârya*, Journal Asiatique, 1866. — *Upadeçasahasrî*, by Sankarâchârya, Bénarès, 1868-1869. — G. A. Jacob. *A manual of hindu pantheism : Vedântasâra*, Londres 1881. — Deussen. *Die sûtras des Vedânta, text mit traduction nebst den Commentar des Çankara*, Leipzig, 1887. — *The Vedânta-sûtras, with the commentary by Sankarâchârya*, translated by George Thibaut. Trübner or, ser. Oxford, 1890-1896. — *The Vedânta-sùtras with the commentary of Râmânuja*, translated by George Thibaut, Oxford 1894. — *Brahma-sûtras with Çankara's commentary*, éd. des Anand. ser. 1890-1891. — Sankarâcârya. *The sarva siddhântâ samgraha, with english translation* by Rangâcârya, *epitome of all the systems current in India*, Madras, 1909. — *Die Sûtras des*

Les cinq grands docteurs védantistes du moyen âge furent les chefs d'autant d'Ecoles particulières, écoles séparées souvent par des divergences capitales. Bâdarâyana[1], l'auteur des *Brahma-sûtras*, qui constituent la base de tout le Védantisme, n'avait déjà plus sur Dieu et le monde une doctrine absolument identique à celle des Upanishads. Son enseignement semble témoigner d'une tendance théiste bien étrangère aux Upanishads qu'il développe[2]. Avec Çankara, au con-

Vedânta oder die Çârîraka Mîmânsâ des Bâdarâyana, netbs dem vollständigen Commentare des Çankara aus dem Sanskrit übersetz von P. Deussen, 2ᵉ éd. 1920. — ETUDES SUR LE VEDANTA : Windischmann. *Sancara*, Bonn, 1833. — Deussen, *Das system des Vedânta nachd em Brahma-sûtras des Bâdarâyana und dem Kommentere des Çankara als ein Kompendium des Brahmanismus vom Standpunkt des Çankara aus dargestellt*, Leipzig, 1883, 3ᵉ éd. 1921. — Max Muller. trad. L. Sorg. *Introduction à la philosophie Védanta*, Musée Guimet, p. 1899. — Vindvogel. *Vedanta ou hindouisme et christianisme*, Bruxelles 1902. — Deussen. *On the philosophy of Vedânta in its relation to occidental metaphysics*, Kiel, 1904. — L. D. Barnett. *Brahma knowledge, outline of the philosophy of Vedânta as seth forth by the Upanishads and by Sankara*, Londres, 1907. — La Vallée Poussin. *Le brahmanisme*, suivi de : *Sommaire de la philosophie moniste de Çankara d'après Deussen*, p. 1910. — Walleser. *Der altere Vedânta, geschichte, Kritik und Lehre*, Heildelberg, 1910. — Shantaram Anant Desai. *The Vedânta of Shankara expounded and vindicated*, Londres 1913. — R. G. Bhandarkar. *Vaisnavism, Saivism and minor religious systems*, Buhlers grundriss, Strasb., 1913. — V. S. Ghate. *Le Vedânta, étude sur les Brahma-sûtras et leurs cinq commentaires*, Paris-Tours 1918. — Carpenter. *Theism in mediæval India*, 1921.

1. Ce Bâdarâyana ne serait autre que Vyâsa-Bâdarâyana, l'auteur prétendu du *Mahâbhârata*. De fait, il semble bien qu'il s'agisse là d'un personnage légendaire, comme tous les autres auteurs prétendus des sûtras philosophiques.

2. Les *Brahma-sûtras* paraissent se rapprocher surtout du système (postérieur) de Râmânuja, appelé *Viçistâdvaita*, dans lequel,

traire, nous revenons au pur monisme des Upanishads. « Sankara, dit Oltramare, rélègue dans le domaine de la science inférieure ou de la nescience tout ce qui concerne la divinité personnelle et son culte... Son enseignement apparaît comme une réaction contre des compromissions dangereuses, comme une tentative pour revenir, par delà Bâdarâyana, à la pureté de la doctrine primitive [1]. » En revanche, réplique Ghate « nous sommes fondés à conclure que la doctrine de Çankara est étrangère aux sûtras (de Bâdarâyana), quelle que soit sa valeur en tant que système philosophique et quel que soit son mérite en tant qu'essai pour tirer un système des Upanishads [2] ». Inversement, Râmânuja oriente de nouveau le Vedânta dans les voies du Théisme. Sa doctrine peut encore être qualifiée de panthéiste, elle n'est plus, en réalité, exclusivement moniste. Et après Râmânuja, les trois autres commentateurs vichnouites des *Brahma-sûtras* (du moins Madhva et Nimbârka), témoignent des mêmes « tendances » théistes.

De même pour le problème de la connaissance. Çankara, comme avant lui les Upanishads, professa

malgré les postulats monistiques de l'École, l'âme individuelle et la matière trouvent leur place à côté de la Divinité et où on ne voit pas trace de l'Illusionnisme çankarien. Cf. Thibaut, *S. B. E.* XXIV. — Sukhtankar, *Vienna Oriental Journal*, XII, 120. — H. Jacobi, *J. A. O. S.* XXXIII, 51. — Notons que les *Brahma-sûtras* semblent écrits par un auteur qui combattait l'idéalisme absolu du bouddhisme Yogâchâra. Telle est l'opinion de Schtscherbazkoï, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, Zeitschrift für Buddhismus, avril-juin 1922, p. 153 et 165.

1. Oltramare. *Théosophie brahmanique*, p. 154.
2. Ghate. *Le Vedânta*, p. 134.

l'idéalisme, idéalisme rendu plus absolu encore par la théorie de la *Mâyâ*, l'illusion universelle, développée par lui pour expliquer la fantasmagorie du monde extérieur. Au contraire, Râmânuja, Nimbârka, Vallabha et Madhva furent réalistes, les deux premiers en soutenant que le monde extérieur et l'âme existent réellement comme attributs du Brahman, le troisième que le monde extérieur et l'âme existent réellement en tant que Brahman lui-même, et le quatrième, que le monde extérieur et l'âme existent réellement en dehors du Brahman.

Ce n'est donc que par approximation qu'il est permis de parler d'*une* philosophie Vedânta. Il y a en réalité cinq systèmes védantistes qui, dans l'ordre chronologique sont les suivants :

1° Système *Kévalâdvaita* ou du Monisme idéaliste absolu. C'est le système de Çankara Achârya ;

2° Système *Viçistâdvaita* ou du Monisme différencié, qui est le système de Râmânuja ;

3° Système *Dvaitâdvaita* ou (si l'on peut dire) Monisme dualiste. C'est le système de Nimbârka, fort voisin de celui de Râmânuja ;

4° Système *Dvaita* ou dualisme, qui est le système de Madhva ;

5° Système *Çuddhâdvaita*, ou Monisme réaliste et absolu qui est le système de Vallabha [1].

1. Nous ne citons là que les doctrines des philosophes ayant fait œuvre originale et attaché leur nom à un système particulier. A côté de ces créateurs, il convient de mentionner les commentateurs et les éclectiques, dont certains, comme Mâdhava Achârya et Sadânanda, laissèrent des œuvres fort remarquables. Mâdhava

Comme on le voit, bien que les cinq écoles védantistes prétendent toutes se borner à l'interprétation scrupuleuse des *Brahma-sûtras*, il est certain qu'un abîme les sépare les unes des autres. Les confondre entre elles, ce serait confondre Aristote et Platon, Aristippe et Diogène, sous prétexte que tous quatre sont issus de l'enseignement socratique. Nous étudierons donc successivement ces cinq écoles, en suivant l'ordre chronologique, c'est-à-dire en commençant par le Monisme idéaliste de Çankara.

Çankara Achârya. Le monisme spiritualiste.

Çankara Achârya (788-820) [1] était un brahmane de Kaladi, au Malabar, sur la côte sud-ouest de l'Inde [2], donc un dékanais comme tous les grands docteurs védantistes. Né dans un milieu sivaïte, il paraît s'en être très rapidement détaché, pour se consacrer à la

Achârya, notamment, fut un des plus puissants vulgarisateurs de la pensée philosophique dans l'Inde : son livre capital est, à cet égard, le *Sarva Darçana Samgraha* ou revue des seize grands systèmes de philosophie indienne. Dans sa *Pancadasî*, Mâdhava a plus particulièrement exposé la doctrine du Vedânta çankarien, mais en y introduisant certains éléments empruntés au système Sâmkhya. On peut en dire autant de Sadânanda, qui, dans son *Vedântasâra*, professe une doctrine çankarienne teintée de Sâmkhya et de Yoga. Ces deux auteurs vécurent le premier au XIVe siècle, le second au XVe.

1. Sur Çankara, consulter (en plus des ouvrages cités dans la bibliographie générale du Vedânta) : *The life of Sankarâchârya by Srimat Sayana Vidyaranya*, édition Babaji Narayan Fadake, Pouna, 1891. — Krishnasurami Aiyar et Sitanath Tattvabusham, *Sri Sankarâchârya*, Madras, 1902.

2. La ville de Conjéveram au Carnate est cependant donnée par quelques auteurs comme la patrie de Çankara.

pure doctrine védantiste. Dans cette voie, il suivit surtout les traces de Gaudapâda qui, vers 780, venait de composer un commentaire de la *Mândûkya Upanishad*, (*Mândûkya kârikâ*) [1]. Çankara parcourut l'Inde entière, prêchant partout les *Vedânta-sûtras* et combattant toutes les doctrines rivales, mais particulièrement les Bouddhistes et les Jaïnas. Il contribua plus que tout autre à déraciner le Bouddhisme du sol de l'Inde. Pour lutter contre les Bouddhistes sur leur propre terrain, il créa des ordres religieux et fonda notamment le couvent de Sringéri au Mysore dont il fut le premier abbé [2]. Epuisé par ses travaux apostoliques, il mourut à peine âgé de trente-deux ans, au cours d'une mission, à Kédarnata, dans l'Himalaya [3].

1. Il semble établi que ce Gaudapâda, qui fut le maître du maître immédiat de Çankara, était sinon, comme on l'a dit, à demi-bouddhiste, du moins fortement teinté de Bouddhisme. Dans sa *Mândûkya-kârikâ*, il paraît étudier le monisme spiritualiste des Upanishads à travers l'idéalisme absolu de la principale école bouddhique, celle des Yogâcâras. Lorsqu'il soutient l'identité de l'effet et de la cause, le caractère illusoire de tout phénomène et de toute pluralité, du monde extérieur comme de l'*égo*. lorsqu'il développe la thèse de l'universelle Mâyâ, on ne sait s'il procède des Upanishads, ou du Yogâcâra et du Mâdhyamika... Et voilà qui va expliquer bien des aspects de la philosophie de Çankara lui-même. Çankara allait combattre le Bouddhisme, mais il était (au moins indirectement), nourri de ses doctrines. Il allait le combattre et le faire disparaîfre, non pas en le réfutant, mais *en l'absorbant dans l'orthodoxie brahmanique*, en transposant sur le terrain de l'Être, la Vacuité nâgârjunienne et l'illusionnisme Yogâcâra.

2. L'ordre de Sringéri compta par la suite comme père-abbé un autre docteur illustre, Mâdhava Achârya ou Mâdhavâchârya (1331), qui écrivit le *Sarva Darçana samgraha* ou somme des seize systèmes de la philosophie indienne.

3. D'autres auteurs font mourir Çankara à Kânchî près de Madras, au Carnate (Deussen. *System des Vedânta*, p. 37). — Les dis-

*
* *

La doctrine de Çankara repose toute entière sur la philosophie de l'Etre. L'Etre, (*Sat*), est, pour Çankara comme pour Spinoza, ce qui reste, lorsque, de ce qui existe, on a enlevé tout ce qui était phénoménal et contingent [1]. Le monde des phénomènes est la gaine, l'enveloppe de l'Etre. Une fois débarrassé de ce revêtement superficiel, l'Etre se révèle à Çankara comme absolu, infini, radicalement un et partout identique à lui-même. Tandis que le monde phénoménal n'est doué que d'une existence relative (— et nous verrons bientôt que cette existence même n'est qu'une illusion —), l'Absolu seul existe d'une existence réelle : il ne saurait y avoir d'autre être que l'Etre.

Avec le monde des phénomènes, c'est tout le sensible, tout le particulier, toute la pluralité qui s'évanouissent. La causalité elle-même n'est plus qu'un mot : dans l'Etre, la cause et l'effet coexistent et se confondent, la cause existant seule réellement et l'effet n'étant que sa transformation superficielle. Toute causalité se résout en identité. Il n'y a de réel que le géné-

ciples de Çankara continuèrent son œuvre. Les principaux furent Vâcaspati Misra, auteur de la *Bhâmatî* (vers 840), et Pradmapâda ou Sanandana, auteur de la *Pancapâdikâ*.

1. Avant de montrer les différents aspects du système de Çankara, nous ne croyons pouvoir mieux faire que de résumer avec M. Oltramare, les « hypothèses fondamentales », — parfois à peine formulées, tant elles font figure d'axiomes —, sur lesquelles repose toute la doctrine (Cf. Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I, 160).

ral, ou mieux l'universel, ou mieux encore l'unité, l'identité absolue.

En vertu de sa radicale unité, l'Être est immuable. Il ne saurait apparaître, devenir ou disparaître. Comme il a seul l'existence réelle et que le changement n'affecte que son revêtement phénoménal, ce que nous appelons le devenir n'est qu'une apparence : sous le monde du devenir, l'Etre se retrouve impassible et immuable, « comme l'acteur se retrouve identique et indifférent sous ses travestissements successifs ». Ou, si l'on préfère, le flux et le reflux des phénomènes, les vagues, les tempêtes qui semblent se produire à la surface de l'Etre, ne font qu'attester davantage l'identité et l'immutabilité de sa substance, la majestueuse unité de l'océan sans fond et sans bord.

Enfin, par ce qu'il est radicalement simple et toujours identique à lui-même, l'Etre sera *essentiellement spirituel*. S'il était en quelque manière non spirituel, matériel, il serait divisible et changeant, — ce que, par définition, il n'est pas. C'est sa parfaite spiritualité qui mettra l'Etre à l'abri de l'impermanence et de la segmentation. Toute la théorie de Çankara est implicitement fondée sur ce principe.

*
* *

L'Etre ainsi défini, Çankara l'a recherché dans les choses. Nous suivrons les résultats de son investigation : 1° par rapport à l'âme humaine ; 2° par rapport au monde extérieur ; 3° par rapport à Dieu [1].

1. On nous excusera de ne pas nous astreindre à suivre l'ordre didactique de l'enseignement de Çankara. Comme on le sait, le rai-

L'âme fournit à Çankara le premier résultat cherché. Pour le penseur malabarais comme pour Descartes ou pour Kant, le point de départ du raisonnement est l'affirmation de l'existence du moi, cette existence étant une donnée immédiate de la conscience psychologique. « Le moi, écrit Çankara, est le lieu (la condition première) de toute démonstration, donc il est prouvé avant toute démonstration ». C'est la formule indienne, huit siècles avant Descartes, du *Cogito ergo sum*. Chez Çankara, d'ailleurs, pas plus que dans les Upanishads, le moi (*âtman*) n'est ce que nous entendons sous ce vocable. Le moi individuel, l'*égo* psycho-physiologique qui constitue notre personnalité et que les Indiens appellent le *jîva*, n'est chez Çankara qu'une création phénoménale, aussi inconsistante, aussi éphémère que les phénomènes qui constituent l'univers. Ce sont les *Upâdhis*, les conditionnements du corps et les catégories de l'entendement, sens, volonté, etc., qui créent cette entité factice de la personnalité individuelle, ce moi phénoménal, gaine de notre moi véritable.

L'âme véritable (ou plutôt son substratum), l'antique *âtman* des Upanishads, fournit au contraire à Çankara l'inébranlable roc sur lequel il édifiera l'uni-

sonnement, chez Çankara, se modèle sur *le commentaire exégétique d'un traité antérieur*. S'attacher servilement au texte, serait renoncer à suivre l'idée directrice. Il faut, en pareil cas, retrouver les « constantes » du système à travers la dispersion du Commentaire. Le travail de restitution littérale a d'ailleurs été magistralement effectué, avec le concours de M. Masson Oursel, par M. Ghate, à l'ouvrage duquel nous renvoyons le lecteur (*Le Vedânta*, etc., Leroux, éd. P. 1918.

vers. L'âtman est chez lui comme dans les Upanishads, la substance absolue du moi, dans laquelle le philosophe découvre enfin la plénitude de l'être. La personnalité individuelle n'était que le masque de cet âtman que les Indiens, dans leur logique appellent non le *moi*, moi le *soi* de l'homme. L'âtman en effet, bien qu'intérieur à l'homme, — âme de son âme, — est impersonnel et indéterminé comme l'Etre lui-même. Comme l'Etre, il n'est jamais objet, mais toujours et seulement sujet de connaissance. Comme l'Etre encore, il est incréé, spirituel, incorporel, immuable, infini, omniprésent et absolu (*kévala*). *Et donc l'âtman est l'Etre lui-même, caché dans le cœur humain* [1].

*
* *

Si nous avons trouvé l'Être au fond de l'âme humaine, serons-nous aussi heureux en le cherchant dans le monde extérieur ? Et tout d'abord, qu'est-ce que le monde extérieur ?

Nous abordons ici la théorie çankarienne de la connaissance, théorie sur laquelle le philosophe malabarais se révèle, — à première vue tout au moins, — comme un précurseur de Kant. Comme Kant, en effet, Çankara conteste la valeur objective du phénomène de représentation. L'acte de connaissance, explique-

1. Çankara s'efforce d'expliquer pourquoi une âme n'est pas affectée par les actes d'une autre âme, bien qu'elles soient toutes omniprésentes et non distinctes de Brahman : « C'est ainsi, dit-il, que les reflets d'un même objet sur des surfaces réfléchissantes, diffèrent, et ne se confondent pas mutuellement. »

t-il, consiste soit à projeter sur le monde extérieur, à objectiver le contenu de l'esprit, soit à imputer au moi les données provenant du monde extérieur. Or, dans les deux cas, cette imputation (*adhyâsa*) est une opération illégitime, un acte arbitraire. La prétendue connaissance qu'elle engendre n'est, en réalité, qu'une confusion, la confusion du sujet et de l'objet. Ce n'est pas une connaissance, c'est une fausse science, ou proprement une « nescience », — en sanscrit : *avidyâ* [1].

Le monde extérieur n'est qu'une illusion subjective. Mais comment cette illusion a-t-elle pu se former ? Par quel sortilège l'homme construit-il en lui et projette-t-il au dehors ce tissu d'apparences ? Toujours par le jeu des *Upâdhis* c'est-à-dire des catégories ou conditionnements de notre pensée [2]. Les principaux *Upâdhis* sont dans la nomenclature védantiste : le sens interne ou conscience de la personnalité (*manas*), les sens (*indriyâni*) et les souffles vitaux (*prânâh*), qui forment à eux tous le corps subtil (*linga-çarîra* ou

1. Pour compléter sa théorie, Çankara détruit le concept de matière, en ruinant le fondement de toute matière, l'atome : « Deux choses, dit-il, peuvent être en contact par une partie d'elles-mêmes ou par leur totalité. Pour les atomes qui n'ont pas de parties, la première hypothèse est impossible. Il ne reste donc que la seconde, ce qui revient à dire que le contact ou l'agrégat de deux atomes ne peut être réalisé que par la coïncidence pure et simple, d'où il résulte que deux atomes réunis ne sont qu'un seul atome et ainsi de suite indéfiniment ». Donc pas de pluralité empirique. Donc, irréalité du monde sensible. Même théorie chez Vasubandhu, *Museon* 1912, 79.

2. Le mot upâdhi, de sens très étendu, est défini par *Monier Williams* : 1° apparence, phantom, disguise ; 2° attribute ; 3° discriminative appelation, limitation, qualification ; 4° that which is placed under supposition, condition. Au bref : *déterminations de l'Etre*.

sûkshma-çarîra) c'est-à-dire l'individualité psychologique. En gros, on peut dire que les *Upâdhis* représentent les barrières physiques ou physiologiques de notre pensée (action du corps, des sens, des instruments de perception) et les conditions psychologiques du raisonnement (catégories kantiennes, temps, espace, causalité, etc.). Ce sont les Upâdhis qui nous font prendre pour le réel ce qui n'est qu'un produit de leur mécanisme interne ; ce sont eux qui créent l'*Avidyâ*, la nescience, vocable sous lequel il faut entendre aussi bien le travail du sens commun que le résultat de la recherche scientifique, — au bref tout ce qui est connaissance par catégories et mécanisme du cerveau. Le monde sensible, la réalité phénoménale, tout ce que les Indiens appellent le monde des « noms et formes », — *nâma-rûpa* —, n'est donc que l'œuvre de l'*Avidyâ* extériorisant et projetant à l'infini le mirage créé dans l'esprit par le jeu des Upâdhis.

Il semblerait à première vue (— et Schopenhauer, comme, après lui, Deussen, n'a pas manqué de le faire observer —) que nous soyons ici en présence d'une sorte de prototype indien de la philosophie kantienne. La théorie çankarienne de l'*Avidyâ* et des *Upâdhis* paraît annoncer la *Critique de la Raison Pure*. Mais, comme on l'a déjà dit, il convient de se défier des rapprochements trop faciles entre la pensée hindoue et la pensée européenne. Sans doute Çankara, comme Kant, a cru constater que le sujet pensant ne saurait acquérir de l'objet qu'une connaissance relative et phénoménale. Seulement, de cette constatation, Çankara déduit que l'objet n'existe pas, et que

la science du relatif, la science des phénomènes [1], — c'est-à-dire la science des *faits* ou simplement la Science, telle que nous la concevons en Europe, — n'est qu'un mirage de l'esprit : proprement une « nescience ». Le monde des faits n'étant qu'évolution, transition, mobilité, inconsistance, les Védantistes en ont méprisé le spectacle. Implacablement intellectuels, ils ont estimé que l'Absolu, seul être permanent, seul *ens realissimum*, était seul digne de leur étude.

On voit que, malgré certaines analogies de méthode, la critique çankarienne aboutit, dès les premiers pas, à des conclusions radicalement différentes de celles de la critique kantienne. Le kantisme n'établit le caractère subjectif de la connaissance que pour interdire au philosophe toute métaphysique future et limiter sa recherche à la science des phénomènes. De prémisses analogues, Çankara conclut que la science des phénomènes est sans valeur, et que la Métaphysique seule est légitime. Si l'on s'amusait à transposer dans la terminologie kantienne les conclusions de la philosophie de Çankara, on aboutirait aux formules, vraiment surprenantes, que voici : Il n'y a de science que du Noumène, il n'y a de connaissance que de l'Inconnaissable !

*
* *

L'ontologie et la psychologie de Çankara expliquent sa théodicée. Dieu, Brahma, est avant tout *le Brahman*

1. Ou, comme disent les Védantistes, la connaissance des noms et formes, *nâma-rûpa*.

neutre, l'Etre Absolu, indéterminé dont nous avons parlé plus haut. Existant en dehors du temps, de l'espace, du nombre et de la causalité, il reste, en soi, dépourvu de tout attribut (*nirguna*, *nirviçesa*). Cette indétermination, ce neutralisme complet du Brahman auraient pu interdire aux Védantistes de lui attribuer une nature quelconque. Car avancer, comme l'avaient fait avant eux les Upanishads et comme eux-mêmes allaient le faire à leur tour, que Brahman est pensée pure, n'était-ce pas se faire de Brahman une conception subjective et en quelque manière anthropomorphique, susceptible de ruiner le monisme radical de l'Ecole ? Les notions de Brahman et de pensée ne sont-elles pas au fond inconciliables dans la philosophie Védânta ? Qui dit pensée dans ce système, ne dit-il pas établissement d'une relation, conditionnement par catégories, qualification, cloisonnement, mesure, jeu des Upâdhis ? Et le pur Brahman védantiste n'est-il pas la négation même de tout cela[1] ?

Mais il faut se rappeler ce que nous avons dit des positions intellectuelles de Çankara dans la théorie de la connaissance. Çankara, nous l'avons vu, n'avait trouvé nulle part l'Être dans la perception extérieure. L'être, il ne l'avait découvert que dans la conscience

1. Que l'Etre absolu du Védânta soit finalement un Inconnaissable, c'est ce qu'avoue Çankara lorsqu'il dit que la Réalité ne peut être atteinte par le raisonnement (*tarka*), mais seulement par l'intuition (*anubhava*). Et tel est bien aussi le Brahman ultime de la *Bhagavadgitâ*, qui « n'est *ni l'Être ni le Non-Être* ». « Tu es, dit Arjuna à Krishna, l'Être et le Non-Être, *et ce qui est par delà !* » — Nous frôlons ici l'État Inconcevable, Vacuité ou Nirvâna des Bouddhistes.

psychologique. La seule réalité que l'expérience lui eut révélée, était celle du « soi » individuel. Et comme l'existence saisie de la sorte était celle d'un être pensant, il en concluait qu'être et pensée sont identiques, non seulement parce que la pensée est un des attributs de l'Etre, mais parce qu'elle est son seul attribut, l'Etre étant, par essence, un être pensant. Brahman, écrit Çankara, est « existence et pensée », *sat-cit.*

Au reste, s'il subsiste encore une difficulté à ce sujet, Çankara la fait disparaître par la distinction qu'il établit entre le Brahman supérieur ou ésotérique et le Brahman exotérique ou Brahman inférieur. Le premier qui est le Brahman en soi, le pur Absolu, est indéterminé, non qualifié (*nirguna*, *nirvicesa*) c'est-à-dire antérieur à toute détermination ou qualité. Le second qui est le Brahman dans son rapport avec le monde, est au contraire doué de qualités, d'attributs innombrables (*saguna*, *saviçesa*). Au lieu d'approfondir, comme le fait un Aristote, l'idée d'une Pensée qui se pense elle-même, Çankara demande à cette opportune distinction — dont le principe remontait d'ailleurs aux Upanishads [1] — de concilier en Dieu l'état indéterminé et l'état de pensée. Il est parfaitement exact que le Brahman supérieur ne saurait, en lui-même, être identifié à une pensée, tout au moins à une pensée consciente. Comme l'âtman, il est plutôt un Sub-

1. La théodicée hindoue distinguait quatre états en Brahman : 1° l'état grossier ou de connaissance du monde extérieur ; 2° l'état lumineux dans lequel Brahman n'a plus conscience que de lui-même ; 3° l'état d'Inconscient ; 4° et enfin l'état inconnaissable ou inconcevable.

conscient, inconnaissable même à sa propre pensée. Mais, toujours comme l'âtman, cet Inconnaissable subconscient est le support d'une pensée consciente. En d'autres termes si le Brahman supérieur n'est ni objet ni acte de connaissance, il est essentiellement sujet connaissant. Et l'acte, et aussi l'objet de sa pensée, c'est précisément le Brahman inférieur, le Brahman qualifié, lequel est même pensée pure puisqu'il n'est autre chose que la pensée de Dieu.

*
* *

Ainsi, à l'exemple des Upanishads, mais avec une rigueur de raisonnement de beaucoup supérieure, Çankara a établi. 1° Que l'Être est unique, infini et radicalement simple. 2° Que l'âtman, la substance de l'Ame est cet Être. 3° Que Dieu (Brahman) est également cet Être. La conclusion de cette double identification, c'est, ici encore, comme dans les Upanishads, que l'âtman se confond avec le Brahman, *que l'Ame est identique à Dieu*, ou, si l'on préfère, que Dieu est dans l'Ame, ou que l'Ame est Dieu. L'âtman et le Brahman, enseigne Çankara, sont également *sat-cit*, « Être et Pensée ». La distinction entre eux, entre l'âme individuelle et l'âme suprême « n'est pas vraie » : elle a pour cause l'ignorance.

*
* *

Sous sa double forme ou plutôt sous sa double désignation d'*âtman* et de *Brahman*, l'Être Absolu est l'unique réalité, réalité qui se résout tout de suite

en une identité radicale. Mais alors que devient ce qui n'est ni l'âtman ni le Brahman, je veux dire le monde extérieur, tout le Cosmos visible ? Le monde extérieur vacille, perd sa consistance et disparaît à nos yeux. Il n'était déjà plus pour la Critique çankarienne que le résultat d'une induction illégitime. A plus forte raison ne sera-t-il, pour la métaphysique çankarienne, qu'un mirage inconsistant. Et c'est bien ainsi que Çankara le définit : une illusion, une magie (*mâyâ*), une fantasmagorie, un songe (*mrgatrisnikâ*). Le monde extérieur est deux fois nié par Çankara. Il n'y a pas de place pour sa pluralité dans le monisme radical du philosophe. Et en même temps sa valeur objective ne tient pas devant le subjectivisme et l'idéalisme absolu du même docteur. Selon la remarque d'*Oltramare* le monisme et l'idéalisme de Çankara réunissant leurs efforts, aboutissent, — en théorie tout au moins, — à un véritable *Acosmisme*. Le philosophe védantiste a dissipé le monde sensible comme un assemblage de nuées et l'Esprit est resté seul dans tout l'univers, seul de tout l'univers.

*
* *

Une question se pose maintenant qu'il n'est pas possible d'écarter : si l'acosmisme est la vérité, pourquoi, par quel caprice de la Providence, les choses ont-elles pris la tournure mensongère qui est la leur ?

Il faut nous souvenir ici de ce que nous avons déjà dit de la « critique » Çankarienne. Dans sa critique de la connaissance, Çankara, tout à l'heure, nous a

montré la genèse des choses au point de vue subjectif : les choses, nous l'avons vu, sont produites dans notre esprit par le jeu des Upâdhis, des catégories de l'entendement et par leur mécanisme de fausse science (*Avidyâ*). Cette explication de l'illusion du monde, assez analogue à celle du criticisme kantien, se trouve maintenant incomplète. Satisfaisante pour un Kant qui limite son horizon au monde des phénomènes, elle serait insuffisante pour des métaphysiciens qui ne veulent connaître que le pur Noumène. Il ne suffit plus de savoir comment l'esprit humain crée son univers. Il faut savoir maintenant pourquoi l'univers n'est qu'une création de l'esprit, en d'autres termes, comment Dieu a organisé le monde sous forme d'illusion.

Çankara procède ici comme pour l'affirmation de la nature spirituelle du Brahman. Il transpose dans le domaine de l'Etre ce qu'il constate dans le domaine de l'âme. Connaissant par la conscience psychologique l'existence de notre propre âtman, il avait conclu que l'Etre suprême est un Atman total. De même, ayant vu l'esprit humain, par le jeu de son *avidyâ*, créer son univers, il imagina, dans le sein du Brahman l'existence d'une *Avidyâ* cosmique, la *Mâyâ* ou illusion universelle. Comme on le voit, il existe entre ces deux notions essentielles un parallélisme complet : la *Mâyâ* est l'*Avidyâ* universelle, et l'*Avidyâ* est une sorte de *Mâyâ* individualisée [1].

La *Mâyâ*, ce *deus ex machina* trop commode, ce

1. Cette théorie de la *Mâyâ* est propre à Çankara. Râmânuja et les védantistes vichnouites l'ont énergiquement combattue. — Con-

démiurge omniprésent et insaisissable du Védantisme, — va maintenant expliquer toute chose, à commencer par Dieu lui-même. C'est par le jeu de la Mâyâ que Brahman passe de l'état d'Être pur, neutre, indéterminé et inerte (*Brahma nirguna*, *nirviçesa*), à l'état de *Brahman* qualifié et agissant (*Brahma saguna*, *saviçesa*), que l'Absolu entre dans les catégories du contingent et du devenir. C'est par la Mâyâ, dirions-nous, que le Noumène produit les phénomènes. Une remarque, cependant : en passant de l'état indéterminé et immobile à l'état qualifié et évolutif, le Brahman ne cesse pas d'être « en soi » essentiellement immobile et indéterminé. La Mâyâ ne change rien en lui. Le qualifié et le mobile sont des aspects que sa nature revêt sans se modifier en rien : « Telle la lumière, qui paraît différente lorsqu'elle tombe en contact avec les divers objets (qui sont ses Upâdhis, ses conditionnements), et qui reste en elle-même inaltérée » ; ou telle la surface des flots qui se couvre d'une croûte de glace sans que la nature de la mer soit changée ; ou telles encore les couches atmosphériques qui se colorent des mille lueurs de l'aube et du crépuscule sans changer en rien leur composition chimique. Ce sont, pour reprendre la comparaison védantiste, des rêves qui passent au sein de l'esprit immuable de Dieu, mais qui ne sauraient modifier cet esprit, encore moins se substituer à lui. Grâce à la Mâyâ, le Brahman absolu produit

sulter sur la philosophie de la Mayâ : Ragunath Narayan Apte. *The doctrine of Mâyâ, its existence in the Vêdânta-sûtras and development in the later Vêdânta*, Bombay, 1896.

donc le Brahman qualifié comme, dans Spinoza, la « Natura Naturans » produit la « Natura Naturata », sans rien perdre de son essence.

La première création opérée en Brahman par le jeu de sa Mâyâ est la création d'*Içwara*, le Dieu personnel des religions. Le Brahman supérieur, l'Être indéterminé de Çankara était une entité trop métaphysique (n'était-il pas au fond l'abstraction suprême?) pour devenir objet de culte. L'objet de culte fut le Brahman inférieur, cet Içwara que l'on peut définir : Dieu dans ses rapports avec l'homme, ou Dieu tel qu'il est conçu par l'homme. Or l'homme ne conçoit Dieu que par ses attributs. Içwara fut donc la collection des attributs de Dieu : Être réel et personnel aux yeux des hommes, il ne représenta pour Dieu qu'une des formes de sa pensée.

On peut en dire autant de l'univers tout entier. La Mâyâ en se jouant dans le sein de Brahman, produisit en lui toute la série des phénomènes. Elle créa, dans l'identité absolue, l'infinie diversité des choses, dans l'Immuabilité totale l'incessant écoulement du Devenir. Et comme le Brahman, on l'a vu, était une essence purement spirituelle, le jeu produit en lui par la Mâyâ fut considéré comme un phénomène de pensée : le monde est le rêve de Dieu.

Le double aspect du système de Çankara.
Doctrine exotérique et doctrine ésotérique.

On voit le rôle capital que la *Mâyâ* est appelée à jouer dans l'économie du système. C'est elle qui

permet au philosophe de concilier tous les contraires, suivant qu'il envisage les choses au point de vue ésotérique, « au-dessus de la Mâyâ », ou au point de vue exotérique « dans le prisme de la Mâyâ ».

Grâce à la Mâyâ, l'acosmisme théorique le plus absolu put se concilier chez Çankara avec le résultat de l'expérience sensible. Le monde est irréel comme la Mâyâ qui le fait naître, et réel de la même réalité que la Mâyâ. Ou, si l'on préfère, l'univers, irréel aux yeux de Brahman, — irréel en soi, — reste cohérent et consistant dans la mesure où les rêves de Dieu participent à son existence.

De même le monisme radical du philosophe se concilie avec le pluralisme que nous révèle la Nature. D'une part, au point de vue ésotérique, l'unité seule existe, l'unité absolue, la pure identité. Toute différence est due aux conditionnements, produits eux-mêmes par la Nescience ; toute pluralité est illusoire. Et d'autre part, au point de vue exotérique, la pluralité est non seulement un fait d'expérience contingente, mais un fait nécessaire, car la Mâyâ qui la crée est un mode nécessaire du Brahman.

Même remarque en ce qui concerne la nature du Brahman. La théorie du « double point de vue » permet de concilier la théodicée purement abstraite de Çankara philosophe avec la théologie populaire de Çankara chef religieux. Comme philosophe moniste, Çankara pensait qu'il n'y a de réel que le Brahman non qualifié (*nirviçesa*), c'est-à-dire le Brahman virtuel, l'Être indéterminé, le pur Absolu, inaccessible et inconnaissable. Avec l'*Upanishad du grand âranyaka*, il

estimait que l'on ne peut désigner le Brahman que par les mots « Non ! Non ! », c'est-à-dire en niant successivement toute détermination, tout attribut : mais les *Brahma-sûtras* avaient à diverses reprises donné le Brahman comme qualifié (*saviçesa*) et, de fait, dès qu'on le pense, bon gré mal gré, on le qualifie. Çankara met les deux points de vue d'accord en soutenant que si le Brahman indéterminé existe seul « en soi », le Brahman qualifié n'en existe pas moins en tant que Brahman qualifié, et dans la mesure où le Brahman qualifié peut exister. Son argumentation, un peu trop subtile, s'appuie ici sur les mêmes images que pour la théorie de la Mâyâ. Non qualifié par essence, le Brahman devient qualifié comme la lumière qui, sans posséder en réalité aucune forme, semble épouser la forme de tous les objets avec lesquels elle entre en contact. Ou encore le Brahman ressemble au soleil qui se réfléchit dans l'océan : l'image du soleil participe aux modifications de la surface liquide sans que lui-même en soit affecté. Et le Brahman ressemble enfin à l'air contenu dans un récipient : l'air semble épouser la forme du récipient alors qu'en réalité il n'a aucune forme, aucune délimitation réelle. Ainsi, au point de vue ésotérique, le Brahman non qualifié ou, comme dit Çankara, le *Brahman supérieur* existe seul. Mais cette constatation n'empêche pas qu'au point de vue exotérique, le Brahman qualifié, le *Brahman inférieur*, ne conserve une incontestable réalité.

Appliquée aux différents problèmes, la théorie du double point de vue résout toutes les difficultés. Elle explique notamment pourquoi, bien que le monde soit

la pensée de Dieu, on ne peut connaître Dieu. On ne peut le connaître, dit Çankara, par ce que le Brahman supérieur est toujours sujet, jamais objet de connaissance, et c'est le point de vue ésotérique qui sert ici. Inversement, si l'on demandait pourquoi le monde sorti de Brahman, ne participe pas à la félicité de ce dernier, Çankara répondrait que le Brahman supérieur descend bien dans l'inférieur, mais que l'inférieur ne saurait remonter dans le supérieur. Et cette subordination des modalités brahmaniques suffirait à maintenir la distance convenable entre le créateur et la création. Et voilà prise à son tour sur le vif l'utilisation de la doctine exotérique.

La subtile distinction sur laquelle repose tout le système de Çankara permet une « réussite » plus élégante encore : elle permet à quelques-uns de défendre ce système éminemment panthéiste, — panthéiste jusqu'au monisme — contre le reproche de panthéisme.

Brahman, on l'a vu, est donné par Çankara comme le seul être réel, l'unique vivant. La formule dans laquelle on pourrait enfermer toute la doctrine du philosophe malabarais semble être la célèbre équation : *Brahma* = *Atman* = *Jagad*, c'est-à-dire l'Esprit Suprême = l'Ame = le monde. C'est en Brahman que tout prend naissance, subsiste et se dissout. Il est la cause efficiente et la cause matérielle de l'univers, l'artiste qui modèle le vase et l'argile du vase. — Mais ici encore « intervient *l'irréciprocité* de relation [1] » entre le principe causant et le principe causé, ou plu-

1. L'expression, singulièrement heureuse, est de M. Guénon. *Op. laud.*, 268.

tôt entre la modalité créatrice du principe et sa modalité créée : si le monde se perd en Brahman, Brahman ne saurait se perdre dans le monde. Et voilà sauvegardée la distinction de Dieu et de l'univers, dans le moment même où on affirmait leur identité.

Cependant il ne faudrait pas se laisser prendre aux subtilités de cette dialectique. Le monde du contingent n'est ici conservé qu'à titre de commodité verbale et de concession aux importunités de l'expérience. En réalité, s'il existe encore, ce n'est qu'en tant qu'il est devenu Brahman. Brahman respire, et chacune de ses expirations et de ses aspirations est l'émission et la réabsorption d'un monde. Pour expliquer sa pensée, le Vedânta se sert encore de l'image de la glace : la couche d'eau qui se congèle à la surface de la rivière, continue par sa composition chimique à faire partie de la rivière, tout en devenant, temporairement, distincte de la rivière. La rivière est dans chaque glaçon, tout en restant pour nous distincte des glaçons. Comme l'eau de la rivière est la substance et la « loi » du glaçon, Brahman est à la fois le conducteur providentiel et la substance de toutes choses, le meneur intérieur, la nature, et le milieu extérieur de chaque être. Et pas plus que la présence des glaçons portés au fil de la rivière ne morcelait la rivièrc, le pluralité temporaire des êtres n'enlève rien à l'unité fondamentale de l'Etre Suprême.

Cette image des glaçons et de la rivière, souvent employée par les commentateurs védantistes, présente cependant un défaut. Elle tend à présenter les êtres comme les fragments, les parties composantes de

Brahman. Cette théorie qui sera celle de Vallabha, est étrangère à Çankara. Si les êtres étaient les parties composantes du Tout, c'est que le Tout serait divisible, donc matériel, et l'on aurait affaire à un monisme réaliste assez voisin par exemple de celui de Haeckel.

Or une telle conception est aux antipodes des doctrines çankariennes. Pour Çankara les êtres ne sont pas des parties de la Substance, mais chacun d'eux est la Substance toute entière, car la Substance du monde est une et spirituelle et l'Esprit, pas plus que l'Unique, ne saurait être divisé. Le Cosmos tout entier et chacun de nous en particulier sont, au même titre, le spectacle que se donne à elle-même la pensée divine. Ce spectacle, on l'a vu, comporte, comme un rêve bien lié, des épisodes cohérents avec alternatives de créations et de destructions, d'apparitions et d'éclipses, immenses périodes cosmiques dont chacune correspond à un nouveau rêve de Dieu. Mais toutes ces créations restent des phénomènes spirituels, qui sont même intérieurs à chaque âme puisque chaque âme en son essence est Dieu tout entier.

Nous touchons ici aux fondements mêmes du système de Çankara. Ce qui rend parfois si décevante l'étude de ce système, c'est qu'il se présente à nous tantôt sous l'aspect du Monisme, tantôt sous celui de l'idéalisme subjectiviste. Quand on croit l'avoir défini, comme un panthéisme c'est-à-dire en quelque sorte, par l'extérieur, on s'apercoit que toute sa construction est intérieure et subjective. Et si l'on cherche à le reconstruire de l'intérieur du moi, on découvre tout

à coup que le moi çankarien se distend à l'infini et arrive à embrasser l'univers. Mais c'est bien cette double constatation qui nous donnera la clé du système. Le Vedânta çankarien est la transposition dans le domaine de l'Être, d'une psychologie nettement subjectiviste, l'application au monisme des méthodes de l'Idéalisme absolu : *Berkeley élargi à l'échelle de Spinoza.*

La genèse du monde dans le système de Çankara.

Ces principes une fois posés, nous allons suivre la genèse des choses, telle qu'on peut la reconstituer d'après le système de Çankara.

— Au commencement était *Brahman*, l'Être absolu, absolument indéterminé. Alors s'éveilla et joua en lui la *Mâyâ* l'Illusion divine, universelle et nécessaire. Dans le sein de l'Être la Mâyâ fit apparaître les *Upâdhis*, l'inter-différence, le principe de toute individualisation. Le premier Upâdhi, la première notion distincte qui se produisit en Brahman fut la pensée que le Brahman eut de lui-même. Cette pensée créa le premier causé, Içwara, le dieu qualifié du Théisme. Puis, à côté d'Içwara et sans doute par son intermédiaire, d'autres Upâdhis s'élevèrent, comme autant de cloisons artificielles au sein de l'*Atman*, de l'Ame Unique, encore indifférenciée, et divisèrent cette âme en une infinité d'âmes particulières, de psychismes individuels ou *jîva*. Enfin, toujours par le même processus, né des jeux de l'universelle Mâyâ, les Upâdhis inférieurs, correspondant à ce que nous appelons les

Lois de la Nature — temps, espace, déterminisme, — produisirent dans la pensée du Brahman, et dans le prisme de chaque Jîva, tout le Cosmos matériel, — et la Création, ou plutôt l'Evolution se déroula.

Elle suivit, cette Evolution, une marche du spirituel au matériel, de l'homogène à l'hétérogène, qui correspondait, dans la réalité, à un épaississement des Upâdhis. A mesure que la Mâyâ, consolidant son emprise sur la pensée de Brahman, élevait les barrières des Upâdhis, la création descendait de degrés en degrés depuis Içwara jusqu'aux âmes inférieures et animales, jusqu'à la matière brute. A chaque nouveau degré correspondait une diminution de connaissance, un plus grand éloignement de Brahman, un enlizement plus profond de l'esprit dans la matière.

Mais cette différentiation progressive, cette intégration, cette matérialisation croissantes ne sont pas sans arrêt. Quand elles ont atteint leur but, quand le cycle de l'évolution est achevé, le mouvement inverse commence. Le monde, qui était sorti du Brahman, rentre dans le Brahman. Emané de Dieu, il est réabsorbé en Dieu.

Créations et dissolutions, ou si, l'on préfère émanations et réabsorptions se succèdent sans fin. Car il n'y a pas eu d'origine des choses. Il n'y a pas eu de création temporelle, réalisée une fois pour toutes. C'est par grandes périodes cosmiques que le monde est alternativement créé et résorbé par Brahman, et cette succession de créations et de réabsorptions dure de toute éternité, « si bien qu'aucune création ne peut être dite la première ». En réalité il n'y a pas de

création, pas plus qu'il n'y a de fin du monde. Il y a seulement, à intervalles réguliers, passage du simple au composé, de l'homogène à l'hétérogène, puis retour de l'hétérogène à l'homogène, et ainsi de suite à l'infini dans l'avenir comme dans le passé.

L'univers, que Çankara nous présentait tout à l'heure comme irréel, nous est donc présenté maintenant comme éternel. Comment concilier cette contradiction ? En réalité la contradiction n'est qu'apparente. Selon l'ingénieuse remarque de V. S. Ghate, c'est précisément l'irréalité du Cosmos qui assure son éternité [1] ; C'est l'Acosmisme du philosophe qui lui fait admettre l'indestructibilité de la Nature. Si en effet on considérait le monde comme réel, on devrait, pour marquer sa parfaite dépendance à l'égard de Brahman admettre la création dans le temps. Au contraire, si le monde n'est que le rêve de Dieu, le produit de sa Mâyâ, il est nécessaire au même titre que la Mâyâ qu'il traduit : « Produit de la Mâyâ le monde est illusoire comme elle et comme elle éternel ».

C'est cette conception védantiste de Dieu et du monde que reflètent les œuvres les plus réputées de la littérature hindoue. C'est elle, notamment que traduisent en visions magnifiques les Purânas et la Loi de Manou. On reconnaîtra les définitions mêmes de Çankara dans les strophes où le *Bhâgavata Purâna* chante Bhagavat, « le seigneur » suprême [2], c'est-

1. Ghate, *Op. cit.*, p. XXVIII

2. Bhâgavat, on le sait, est l'appellation de Vishnu-Krishna, qui est le héros de la majeure partie des poèmes puraniques, comme de

à-dire le Brahman : « Bhagavat est le commencement, le milieu et la fin des êtres. Il est l'Esprit aux énergies infinies. Sous la forme du Temps, il emporte le monde, comme un torrent profond entraîne tout ce qui tombe dans ses eaux. Ses formes sont incalculables, sa grandeur illimitée ; et pourtant il est plus subtil que l'atome. Il est le Seigneur suprême, pénétrant également partout. Tous les dieux sont ses apparences. Il est l'entière réunion des êtres dont il est lui-même l'âme et l'auteur. Conservant sa forme infinie et insaisissable, il a créé la totalité de cet univers et il est doué à la fois de deux énergies, l'une intelligente, l'autre aveugle. Semblable à l'araignée, il produit et conserve, à l'aide de son énergie, cet univers qu'un jour il fera rentrer dans son sein. Mais l'homme ne connaît pas plus l'immense énergie de cet être redoutable, qu'une masse de nuages ne connaît la force du vent qui la pousse. Bhagavat est le soutien du monde qu'il conserve en revêtant les formes variées de l'animal, de l'homme et du dieu. Puis, sous la forme de Çiva, cet univers qu'il a créé lui-même, il l'anéantit, quand le temps est venu, comme le vent dissipe les nuées amoncelées ». Après avoir paraphrasé la théorie çankarienne du Brahman, le *Bhâgavata Purâna* [1] reproduit la thèse de la Mâyâ, telle que l'a établie le philosophe malabarais : « Si Bhâ-

la *Bhagavadgîtâ* et du Harivamsa. Mais ce dieu personnel est identifié ici, comme dans la *Bhagavadgîtâ,* au Dieu philosophique, au Brahman impersonnel des *Upanishads* et du *Védânta*.

1. Le *Bhâgavata Purâna* est attribué au grammairien Vopadésa, qui vivait au XIIIe siècle de notre ère.

gavat, l'Être unique, réside en toute âme, d'où viennent la misère et la douleur auxquelles le condamne sa présence au sein de l'âme humaine ? Elles viennent de la Mâyâ dont s'enveloppe Bhagavat ; mais cette apparence, n'est qu'une illusion sans réalité, semblable au rêve de l'homme qui dans son sommeil, s'imagine être supplicié. »

Et le poème pouranique, dans une invocation supérieure adore à la fois le Brahman indifférencié et le Brahman différencié par la Mâyâ : « Qu'il me protège, celui dont le regard contemple à la fois et l'univers apparent que sa Mâyâ fait naître dans son sein, et la cause qui fait mourir et disparaître cet univers, — Celui qui, supérieur à toute cause, a sa racine en lui-même, — Celui dont on ne connaît ni la naissance, ni les actes, ni le nom, ni la forme, ni les qualités, et qui, cependant, pour créer et détruire les mondes, revêt à l'aide de la Mâyâ, ces accidents divers, chacun en son temps. Qu'il nous soit favorable [illegible] dont la mystérieuse Mâyâ a fait [illegible] durée, l'action [illegible] un [illegible]

[illegible]

paritions, que développait, en ses premières pages le *Mânava Dharma Çâstra*, ou Loi de Manou [1]. « Le monde, enseigne Manou, était plongé dans les ténèbres, imperceptible, dépourvu de tout attribut distinct, comme endormi de toutes parts. Alors Celui que les sens ne sauraient atteindre, (le Brahman), rendit, par les éléments primitifs, l'univers perceptible, se manifesta et, resplendissant de l'éclat le plus pur, dissipa l'obscurité. Lui que l'esprit seul peut atteindre, qui échappe aux organes des sens, Lui sans parties visibles, âme de tous les êtres, que nul ne peut comprendre, déploya sa splendeur. Ayant résolu, Lui, l'Esprit Suprême, de faire émaner de sa substance toutes les créatures, il produisit les éléments, les hommes et les dieux... Après avoir ainsi produit l'univers, Celui dont le pouvoir est incompréhensible, disparut de nouveau, absorbé en son âme et chassant le temps par le temps. Quand ce Dieu s'éveille, l'univers accomplit ses actes. Lorsqu'il s'endort, esprit plongé dans un profond repos, l'univers se détruit. C'est par un réveil et un repos alternatifs que l'Etre Immuable fait sans fin vivre et mourir l'ensemble des créatures. » Les périodes de création et de destruction, telles que les con-

1. Il est bien entendu qu'il s'agit là d'une communauté d'inspiration non d'une action de la philosophie proprement çankarienne sur le *Mânava-çâstra*. Çankara en effet, est du VIII[e] siècle de notre ère, tandis que les lois de Manou (qui d'ailleurs subissent surtout l'influence du système Sâmkhya), se placent entre l'an 200 avant J.-C. et l'an 200 de notre ère. — Notons du reste que la théorie de l'éternité de l'univers et de l'alternance des créations et des dissolutions cosmiques, est commune à tous les systèmes indiens et qu'elle peut aussi bien se rattacher aux doctrines Sâmkhya sur la *Prakriti* qu'au Vedânta çankarien (Cf. *infra*, p. 143).

çoit l'hindouisme, sont un vertige pour la pensée : un *jour de Brahman* correspond à quatre milliards d'années humaines. A la fin de chaque « jour de Brahman », l'univers se dissout et rentre en Dieu. C'est alors le *Pralaya*, la Nuit ou le repos de Brahman. Un jour et une nuit de Brahman forment un *Kalpa* ou période cosmique. Après 3.600 *kalpas*, se produit le *Mahâ Pralaya*, la dissolution universelle de toutes les essences, et *Brahma* lui-même se perd dans le *Brahman*, Dieu se perd dans l'Absolu neutre et indéterminé d'où il émane. Puis l'Absolu fait naître un Brahma nouveau avec lequel recommencera un nouveau cycle de créations et de destructions psychiques et cosmiques. « Le jour de Brahman étant fini, les êtres rentrent dans le Dieu, qui est l'âme suprême. C'est ainsi que pour tous les êtres, il y a successivement destruction et vie. Car de même que le soleil se lève et se couche pour nous, il y a aussi pour la création des alternatives d'existence et de mort. A la fin de mille yugas, le *Kalpa* se trouvant complet, la vie s'éteint partout et Brahman, emportant les mondes et les dieux, les renferme dans son sein et reste seul maître souverain de toutes choses. Car cet univers dépend de ce Dieu universel et éternel qui, à chaque nouveau *Kalpa*, renouvelle sa création. Partout alors, l'obscurité, l'inertie ; les éléments mêmes se trouvent dissous. Puis, la révolution de la période étant achevée, le grand esprit, le dieu des dieux s'éveille de lui-même. Créateur souverain, il forme en lui un nouveau type d'univers avec les dieux, les asuras et les hommes. Car, toujours ferme et invincible, il est le grand *Prajâpati*, la source de

cet univers qu'il fait, défait et renferme en lui, qu'il porte et contient, qu'il règle, réforme et sanctifie. Les dieux mêmes ne voient pas sa forme première, mais honorent celle qu'il manifeste dans ses incarnations diverses. Ils n'aperçoivent que ce qu'il leur montre. Mais ce qu'il ne révèle pas de lui-même, qui peut se flatter de le découvrir [1] ? »

Cette digression sur la cosmogonie générale du Brahmanisme, a paru nous éloigner du système particulier de Çankara. En réalité elle fait mieux comprendre celui-ci et, inévitablement nous y ramène. C'est par ce qu'au fond l'univers était conçu sous la forme d'un cycle d' « éternels retours », qu'il paraissait sans but, et partant *illusoire* et vain. Inversement, ce cycle des retours éternels était la seule conception de l'univers compatible avec le jeu de la Mâyâ.

L'âme et Dieu. La Théorie du Salut chez Çankara.

Dans l'économie générale de la philosophie çankarienne, telle que nous venons de la définir, quels sont les rapports de l'homme avec la divinité ? Quelle forme affectera le problème religieux et comment le fidèle parviendra-t-il au Salut ?

Tout le système religieux de Çankara repose sur la distinction, que nous avons mentionnée, entre l'*Atman* et le *Jîva*. Le *Jîva*, l'âme individuelle ou mieux : la personnalité psychologique, se perçoit comme distinct

1. *Harivamsa*, 218e C. — Cf. *La Bhagavadgîtâ*, traduction Sénart (1922), IX, 7.

de la divinité. Mais derrière ce moi phénoménal, Çankara découvre l'*âtman*, le substratum du moi, le « Soi » impersonnel, qui est la divinité elle-même. Le travail de la religion consistera donc essentiellement à découvrir, sous le voile du *jîva*, la pure réalité de l'*âtman*, à retrouver le divin penseur au fond de la pensée humaine.

Pour parvenir à ce but, la première tâche est de bien saisir comment l'*âtman* est devenu *jîva*, comment l'âme s'éloigne de son dieu.

A la vérité le jîva ne cesse jamais d'être l'âtman, l'âtman ne cesse jamais d'être le Brahman. Mais en prêtant de la consistance aux cloisons illusoires qui l'individualisent et la séparent de Brahman, l'âme épaissit les murs de sa prison jusqu'à ne plus distinguer la lumière d'en haut : la personnalité, c'est la prison de l'Ame, le jîva est le cachot de l'âtman. En s'individualisant, en se matérialisant, en se rapetissant de plus en plus, l'âme en arrive à cacher à ses propres yeux sa divine essence que recouvrent la boue des passions, les scories de l'égotisme, les strates de la personnalité sociale. Cet enlisement de l'âme se trouve bientôt si complet, qu'elle devient incapable de percevoir en elle le pur Brahman qui la constitue. Oubliant qu'elle *est* ce Brahman, elle prend pour elle-même l'apport, en elle, du monde sensible, l'enveloppe empirique qui l'engaîne et l'étouffe.

Car la mort, loin de mettre un terme à l'individualisation ou déchéance des âmes (les deux termes ne font qu'un), ne sert qu'à l'aggraver. L'âme étant purement spirituelle, la mort du corps ne saurait l'attein-

dre. Elle survit avec la gangue d'individualité — modifications qualitatives, conditionnements, égotisme, — qu'elle a acquise dans son union avec le corps. Ce bilan de chacune de ses vies passées, ce legs de chacune de ses personnifications successives, l'âme les apporte avec elle dans ces vies nouvelles, et c'est ce legs de ses incarnations passées qui, sous le nom de *Karman*, *détermine* la nature et le sens de ses réincarnations futures. Le passé de chaque âme, en ses existences antérieures est la *force* qui dirige son existence présente et à venir. Cette théorie du Karman est commune à tous les systèmes de philosophie indienne, au Sâmkhya comme au Védânta, au Bouddhisme comme au Brahmanisme. Mais aucun système ne nous semble l'avoir expliquée avec autant de bonheur que le Vedânta çankarien, tant chez ce dernier elle faisait corps avec l'ensemble de la doctrine. Ajoutons que malgré le caractère nécessaire du Karman, Çankara admet qu'au cours de sa vie présente, l'homme peut en quelque manière le corriger par son mérite et en redresser l'orientation.

La théorie du Karman se lie à celle du *Moksha* ou Salut. Quel est d'après Çankara, le mal pour l'âme ? C'est, on l'a vu, son individualisation. En s'individualisant, en se limitant à son moi phénoménal, en se séparant ainsi de Brahman, l'âme a abdiqué son caractère divin, immuable et bienheureux, pour se plonger dans le tourbillon du transitoire, du contingent et de la Douleur. Car dans le Vedânta comme dans tous les systèmes indiens, la pluralité, le mouvement, l'action, *en un mot la vie*, sont considérés comme irrémédiablement douloureux. La suppression

de la douleur ne peut être obtenue que par le retour à l'immobile, à l'inconditionné, à l'unité pure, par le retour au Brahman originel. Il s'agit donc de détruire la personnalité, de dissoudre l'âme individuelle dans l'âme universelle.

Les méthodes qui conduisent à cette libération, les voies du salut, sont de plusieurs sortes, au gré des philosophes. Les védantistes vichnouites (Râmânuja notamment) soutiendront qu'on obtient principalement le salut par la dévotion (*Bhakti*). Çankara n'est ouvertement hostile ni à cette méthode ni aux bonnes œuvres, qui finiront bien, à la fin des cycles de réincarnations, par ramener l'âme dans le sein du Brahman. Mais la méthode qu'il préconise presque exclusivement, c'est la voie philosophique. Pour le philosophe en effet, le salut peut être atteint dès cette vie, par la connaissance intuitive du Brahman. Par la conscience de porter Dieu en elle, l'âme s'identifie à Dieu, que dis-je? — elle devient Dieu.

Cette méthode suppose à son origine la dialectique qui a établi comme dans les Upanishads, l'identité de l'âtman et du Brahman. Mais la dialectique ne suffirait pas à atteindre le but proposé. L'œuvre du philosophe une fois accomplie, c'est au sentiment d'intervenir, c'est à toutes les facultés de l'âme qu'il appartient de se fondre en Brahman dans une communion continue. La pratique de cette mystique suppose l'abandon complet, la renonciation à toutes les entraves. Le sage doit s'être affranchi d'abord de la tyrannie des sens, du spectacle du monde extérieur, et même de l'action (*karman*). Il doit se libérer ensuite

de cette autre tyrannie : le mécanisme de la raison raisonnante (*vijñâna*) : car ce n'est pas par le raisonnement (*tarka*), c'est seulement par l'intuition (*anubhava*) qu'il parviendra à la contemplation de la seule Réalité, — la Réalité intérieure :

« Si vous vous détournez de la variété de ce monde vers les replis les plus intimes de votre *âtman*, vous prendrez conscience de la seule Réalité digne de ce nom, affranchie du changement, du temps et de l'espace. » Dans la fixité de cette contemplation, « l'œil intérieur » verra s'évanouir les limites factices qui séparaient les objets. Les « noms et formes » (*nâmarûpas*) disparaîtront. Le moi et le non moi se rapprocheront et s'identifieront, le monde pensé et la personnalité pensante se dissoudront simultanément. Il ne restera ni sujet, ni objet, mais l'éternel sujet-objet, l'Etre Unique, immuable, impassible, insensible, l'Esprit antérieur même à la Pensée, le Brahman neutre et indéterminé, l'Identité Suprême[1]. L'âme abimée en lui, affranchie de la douleur de la vie, du tourbillon du *samsâra*, affranchie de son propre Karman, à l'abri des Kalpas successifs, parviendra enfin au Salut.

Pour exprimer la béatitude de la Délivrance ainsi obtenue, Çankara s'est fait poète. Dans son poème de l'*Atma-Bodha* ou de « la Connaissance de l'âme »[2], il s'écrie : « La science chasse l'ignorance comme le

1. Le rapport du *jiva* libéré et du *Brahman* est défini formellement par *Çankara* comme l'identité absolue, *Avibhâga*.

2. Cf. Nève, *Atmabodha, ou de la connaissance de l'esprit, poème védantique de Cankara Achârya*, Journal Asiatique, 1886.

soleil chasse la nuit. Car les choses et leurs révolutions sont comme les images d'un rêve... Tant que dure le rêve tout ce monde nous paraît réel. Mais le monde n'existe plus quand le rêve est fini... Le saint qui a pu parvenir à la contemplation parfaite, voit en Dieu l'univers entier. Il voit le Tout comme une âme unique et son âme se perd en cette Ame, ainsi que l'eau se dissout dans l'eau, ainsi que le feu s'unit au feu, ainsi que l'air s'unit à l'air. Car rien n'existe que Brahman, et quand autre chose nous parait être, il y a là une illusion semblable au mirage du désert... »

Résultats derniers du système de Çankara.

L'œuve de Çankara impose le respect. Son effort fut immense. Son système n'est rien moins qu'un essai de synthèse totale, où toutes les oppositions se concilieraient, où tous les contraires s'identifieraient et qui permettrait de fonder en raison — en y ramenant l'ordre et la clarté —, l'édifice composite, touffu et comme souterrain du panthéisme brahmanique.

Dans ce but, Çankara a voulu établir à l'abri de toute discussion la doctrine de l'Etre pur. Pour avoir la certitude qu'aucun élément douteux ne se glisserait dans sa construction, il a rejeté des matériaux qu'il employait, tout ce qui n'était pas le granit de la Substance. C'est pour asseoir sur des assisses inébranlables la théorie de l'Être, qu'il a rejeté comme inconsistants tout le contingent, tout le phénoménal, toute la pluralité, c'est-à-dire tout ce que nous appelons l'univers. S'il a enseigné l'Acosmisme, c'est donc pour

sauvegarder de toute compromission suspecte son intransigeante Ontologie.

A-t-il réussi dans sa tentative ? Et à quoi, finalement, a abouti son système ? C'est ce qui nous reste à examiner au triple point de vue de l'âme, de Dieu et du monde.

*
* *

La situation faite à l'âme humaine dans le système de Çankarā, est étrange. L'âme est devenue le tabernacle de Dieu, — que dis-je ? — elle est devenue Dieu lui-même. Seulement elle n'a pas résisté à cette dangereuse apothéose. Comme l'insecte qui meurt pour s'être trop approché de la flamme, elle a disparu, consumée. Tout ce qui traditionnellement constituait la personne humaine, s'est évanoui. Certes l'âme est assurée d'une vie éternelle, mais n'a-t-elle pas désormais perdu tout ce qui faisait sa raison de vive ? Notre moi individuel, notre *Jîva* dans lequel la théorie cartésienne croira découvrir l'inébranlable roc, notre âme en tant que personnalité consciente, n'est plus qu'une illusion engendrée dans le sein de l'universel Atman par le jeu de la Mâyâ. Quant à cet Atman que Çankara veut bien nous laisser, qu'y reste-t-il de nous une fois qu'il a été « dépersonnalisé » par la neutralisation du Jîva individuel ? Il n'est plus, nous ne sommes plus qu'un des aspects indifférenciés de l'Ame indéterminée du Cosmos.

Etrange spiritualisme en vérité que celui qui commence par détruire notre personnalité spirituelle ! Les

extrêmes se rapprochent. En quoi les solutions dites spiritualistes de Çankara diffèrent-elles dans la pratique des enseignements du scepticisme?

*
* *

Il en est de même pour la théorie de Dieu. Le Dieu de Çankara, c'est le Brahman supérieur, c'est-à-dire le Brahman inconditionné, indéterminé, neutre, antérieur à toute conscience, la pure Identité, l'Abstraction suprême. Sans doute, par une concession aux besoins populaires, Çankara admet l'existence ou plutôt la manifestation d'un Brahman conscient et même d'un dieu personnel, l'Içwara des religions. Mais on sent qu'il ne s'agit là que d'une concession verbale : il accorde aux foules l'idole qu'elles réclament, sans y croire lui-même. Pour peu qu'on presse son Içwara et son Brahma, ils se résolvent l'un et l'autre dans le Brahman, dans l'entité métaphysique, si purement théorique, si abstraite, si froide que ce dieu inaccessible et inconcevable est comme s'il n'était pas.

Du coup la religion devient un leurre ou une inconséquence. Car le Pur Abstrait n'offre plus aucune prise à l'instinct religieux. La *bhakti*, la « piété » — non dirions la Religion — n'a que faire dans le système de Çankara. Comment prier un Dieu qu'on sait n'être qn'un produit de-la Mâyâ? De fait, Çankara remplace la Bhakti, comme moyen de salut, par la Science, de sorte que, dans la pratique, cette théodicée supra-religieuse aboutit aux mêmes résultats que l'agnosticisme.

*
* *

Enfin la théorie de l'univers, telle que la présentait Çankara, n'était pas moins singulière. L'univers est un produit de la *Mâyâ*, de la magie universelle. Il n'est lui-même qu'une magie, une fantasmagorie, une pure illusion. L'ensemble du Cosmos est le rêve de Dieu. Et qu'importe que ce rêve nous soit donné comme un rêve bien lié ? Son caractère illusoire n'en est pas moins chaque fois proclamé, si bien que toute la doctrine de Çankara a pu être définie la doctrine de l'*Acosmisme*.

Ainsi d'un côté un univers qui nous est donné comme illusoire. D'autre part un Brahman qui est une pure abstraction. Et enfin, au cœur de l'homme un âtman qu'on nous présente comme éternellement sujet, jamais objet de connaissance. Au bref le monde de l'Etre, reconnu Inconnaissable. Et le monde des phénomènes, affirmé inexistant.

*
* *

Mais alors que reste-t-il ? Et en quoi cette soi-disant doctrine de l'Etre pur, de la substance intégrale, diffère-t-elle finalement des doctrines bouddhiques les plus franchement nihilistes ? Car c'est bien à ses pires adversaires, à Nâgârjuna et aux docteurs bouddhistes de l'école des Mâdhyamikas, que Çankara, à son insu, finit par s'apparenter. Les *Mâyâvadins*, les védantistes qui expliquaient tout par le jeu de la *Mâyâ*, de l'Illusion universelle, se trouvaient, sans le savoir, singu-

lièrement proches des *Çûnyavâdins*, des nihilistes qui voyaient en tout la Vacuité universelle ou Cûnyatâ. A force d'avoir raffiné sur l'Etre, Çankara rejoignait Nâgârjuna, l'apôtre bouddhiste du Néant [1].

« Le Vedânta, écrit M. Masson Oursel songeant visiblement à Çankara, nous apparaît comme un Bouddhisme sans Bouddha, où culmine un âtman sans pensée, véritable hypostase du Nirvâna [2] ». Et M. Dasgupta conclut de même : « Le Brahman de Sankara ressemblait singulièrement au Cûnya de Nâgârjuna. Ce que Sankara doit de même aux Vijñânavâdins peut difficilement être surestimé. A mon avis, sa philosophie représente à bien des égards un composé du Bouddhisme Vijñânavâdin et Cûnyavâdin avec, surajoutée, la notion aupanishadique de la permanence du soi [3] ».

Que l'on ne croie pas qu'il s'agisse là d'un procès de tendances. Les critiques que nous soulevons aujourd'hui contre le système de Çankara, ce sont les autres docteurs Védantistes du moyen âge qui les ont les premiers formulées. Ce sont eux, — les Râmânuja, les Nimbârka, les Madhva, — qui ont déclaré hérétique la doctrine de la *Mâyâ*, impie l'abandon de la *bhakti* comme moyen de salut, sophistique le Monisme absolu avec sa double interprétation ésotérique et exotérique. Ce sont eux qui ont accusé Çan-

1. Cf. *infra*, p. 230.
2. Masson Oursel, *Journal Asiatique*, avril-juin 1922, p. 273.
3. S. Dasgupta, *History of indian philosophy*, I, 494. Telle est aussi l'opinion de Schtscherbazkoï, *Erkenntnistheorie und Logik*, Zeitschrift fur Buddhismus, avril-juin 1922, p. 165-16[illegible].

kara de n'être qu'un bouddhiste, un nihiliste déguisé. Et au lendemain même de la mort du philosophe malabarais, ils se sont emparés de la doctrine Védânta pour la ramener du pur monisme çankarien, à des positions théistes ou tout au moins fort voisines du Théisme et du Dualisme.

C'est là toute l'histoire du Védantisme vishnuite qu'il nous reste maintenant à étudier [1].

Le Vedânta vishnuite : Du Monisme au Théisme.

Le monisme idéaliste de Çankara ne représente, on vient de le voir, qu'une des interprétations — et la plus contestée — du *Vedânta*. L'école de Râmânuja, bien que moins connue en Europe, eut dans l'Inde une influence à bien des égards plus considérable.

Râmânuja (1017-1137 ?) était un brahmane de Conjévéram dans le Carnate [2]. Il reçut les enseignements d'un docteur de l'école de Çankara ; mais, fervent vishnuite, il ne tarda pas à répudier l'intellectualisme de cette école pour la *bhakti* de ses propres coréli-

1. Sur le védantisme vishnuite, consulter R. G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Saivism and minor religious systems*, Bühlers Grundriss, Strasbourg, 1913. — Sur les tendances théistes des Vishnuites : Macnicol, *Indian Theism, from the Vedic, to the Muhammedan period*, Oxford, 1915. — Sur la philosophie des sectes çivaïtes, cf. J.-C. Chatterji, *Kashmir Shavaism, history, litterature and doctrines of the Advaita Shaiva philosophy of Kashmir*, Srinagar, 1914.

2. Remarquer à ce sujet que tous les grands noms de la philosophie védantiste, depuis Çankara jusqu'à Vallabha appartiennent non pas à l'Inde aryenne, mais au pays dravidien (Mysore, Carnate ou Télingana).

gionnaires. Il établit le siège de son enseignement à Çrîringam près de Trichinopoly. A la fin de sa vie, il dut fuir le Carnate pour échapper à la tyrannie des rois Cholas qui voulaient lui faire abjurer le Vishnuisme pour les doctrines Çivaïtes. Il se réfugia à Halébid, à la cour des rois de Mysore (Dorasamudra) où il mourut [1].

Le monisme de Çankara n'avait voulu connaître qu'une seule existence : Brahman, ou plutôt le Brahman, l'Absolu spirituel inconditionné. Il avait considéré comme le produit d'une illusion (Mâyâ) l'âme individuelle et le monde extérieur. Râmânuja, et après lui, tous les docteurs vishnuites, admirent que les âmes individuelles et le monde inanimé sont aussi réels que Brahman lui-même, et que leur individualité ne peut jamais se perdre entièrement.

Râmânuja distingue donc trois entités, le *Brahman*, le monde des âmes (*cid*) et le monde matériel (*acid*). Ces trois entités sont bien distinctes entre elles, et toutes trois également réelles. Nous voici, semblerait-il, en plein Théisme. Mais Râmânuja ajoute, conformément à la doctrine des *Brahma-sûtras*, que le Brahman ou Esprit Suprême, n'est pas seulement la

1. Cf. Râmânuja, *Vedântasâra, with commentaries and notes*, éd. Jacob, Bombay, 1894. — *Vedânta-sutras, with commentary of Râmânujâchârya*, trad. angl. de Rangâcharya, Madras, 1899. — *Vedânta sûtras, with commentaries of Râmânuja*, trad. Thibaut, Oxford, 1894. — V. A. Sukhtankar, *The teachings of Vedânta, according to Râmânuja*, Vienne, 1908. — Râmânuja, *Das angeblich von Râmânuja verfasste Vedântatattvasâra*, trad. Erich von Voss, Leipzig, 1906. — Rajagopala Chariyar, *Sri Râmânujâchârya*, Madras.

cause efficiente, mais la cause matérielle, la substance du monde des âmes et du monde inanimé.

Ces deux propositions semblent contradictoires. Râmânuja cherche à les concilier en disant que « l'unité et la pluralité sont également réelles, et que les âmes individuelles et le monde matériel, bien que réellement et proprement différents en nature de l'Esprit Suprême, sont en même temps identiques à lui-même en tant qu'ils ne peuvent exister indépendamment de lui[1]. » Autrement dit « la pluralité est un attribut de l'unité, le monde intelligent et le monde inanimé forment l'attribut distinctif (*viçésana*) du Brahman ».

Pour faire comprendre cette conception de la création attribut, mode, qualification du Créateur, Râmânuja se sert de l'image suivante : le monde des âmes et le monde matériel sont à Dieu ce que le corps est à l'âme. Comme le corps ne peut être absolument identique à l'âme, le monde des âmes et le monde matériel ne peuvent être identiques à Dieu. Et d'autre part, comme le corps ne peut exister sans l'âme, ils ne peuvent l'un et l'autre exister sans Dieu ; comme le corps ne vit que par ce qu'il est « infusé » d'âme, l'âme et le corps n'existent que par l'émanation divine qui les pénètre. Et ils sont un avec Dieu seulement dans la mesure où le corps ne fait qu'un avec l'âme.

Une autre distinction ingénieuse, encore qu'un peu bien subtile, de Râmânuja, est celle qu'à l'exemple de Çankara, il établit entre le Brahman créateur ou Brahman causant, et le Brahman causé, ou Brahman-

1. Ghate. *Le Vedânta*, p. 9.

effet. Le premier peut être regardé comme un dieu transcendant et personnel, conformément aux conceptions vishnuites. Le second se confond pratiquement avec l'univers. Ou plutôt le monde, sous son double aspect virtuel (idéal), et actuel (concret), est au même titre l'attribut du double Brahman. Le Brahman Créateur a pour attribut le monde « à l'état subtil », c'est-à-dire l'univers virtuel, le monde des *Idées*, selon la formule platonicienne. Le Brahman créé a pour mode le monde « à l'état grossier », c'est-à-dire à l'état concret, tel qu'il est réalisé sous nos yeux. Cette transposition d'attributs permet d'expliquer le mécanisme de la création du monde. « La création de l'univers émané du Brahma, n'est pas la production de quelque chose de nouveau, c'est seulement un changement d'attribut ou de condition, une pure transformation de ce qui est *subtil* en ce qui est *grossier*. De même la destruction de l'univers n'est rien d'autre que la transformation du grossier en subtil [1]. » — En d'autres termes, le Cosmos a beau n'être qu'un mode de Brahman, tout se passe pratiquement comme s'il était distinct de Brahman. Il passe sans cesse de l'homogène à l'hétérogène et réciproquement, à travers le rythme des évolutions et des involutions, des intégrations et des dissolutions successives, et ce rythme dure éternellement dans l'avenir comme dans le passé, sans que le monde s'anéantisse jamais en Dieu.

Il en est de même pour le monde des âmes. L'âme individuelle (*Jîva*), est de même substance que le

1. Ghate, p. xxxi.

Brahman, et purement spirituelle comme lui. De même substance, mais non absolument de même nature. Tandis que le Brahman est infini, les âmes individuelles sont de dimensions atomiques. Serait-ce que leur somme constituerait le Brahman dont elles ne seraient que les parties composantes ? Non, car le Brahman existe indépendamment des âmes et continuerait d'exister sans elles. Pour rendre les nuances de la pensée de Râmânuja, il ne faut pas dire comme le faisait Çankara : « *Brahman* est la substance des âmes », mais : « Les âmes sont de même substance que *Brahman.* » Nous revenons ici à l'image, citée plus haut, du corps et de l'âme : « Le *Jîva* est une partie du Brahman dans la mesure où le corps est une partie de notre personne morale ; et il en est individuellement distinct, dans la mesure où notre corps est distinct de notre personnalité. » — « Quoique le *Jîva*, dit encore Râmânuja, soit une partie du *Brahman*, une partie qui n'est qu'un attribut du Tout, néanmoins le *Brahman* n'est pas comme le *Jîva* mais en est distinct, de même que le feu qui a la lumière pour attribut est distinct de la lumière. » Il est impossible de ne pas être frappé des trésors d'ingéniosité que prodigue Râmânuja pour concilier le monisme de ses prédécesseurs avec son dualisme personnel [1].

1. On trouve dans la *Bhagavadgîtâ* le même effort embarrassé pour dégager du monisme le pluralisme, du panthéisme le théisme. « Tous les êtres, enseigne Bhagavat, sont en moi, et moi je ne suis pas en eux. Et à vrai dire les êtres ne sont pas en moi. Admire ici ma puissance souveraine. Mon être porte les créatures, il n'est pas dans les créatures, et c'est par lui qu'existent les créatures. Comme

Bien qu'essentiellement différents entre eux, le monde des âmes (*cid*) et la matière (*acit*), s'unissent étroitement pour former cet « attribut » de Brahman qu'est l'univers. Mais dans l'union ainsi réalisée, les âmes se matérialisent en quelque sorte, perdent leur ressemblance avec Brahman, se dégradent. Inversement par la religion, par la piété (*bhakti*) envers Dieu [1], elles rompent les liens de la matière et retrouvent leur nature divine. Mais même alors, elle ne perdent pas, elles ne perdront jamais leur individualité. Elles se contentent de vivre près de lui, dans son sein, à sa ressemblance.

Ces principes expliquent la théorie de la création telle que l'expose Râmânuja. Çankara avait expliqué la création (ou plutôt la production éternelle du monde) par l'Illusion divine. Râmânuja voit dans la création une manifestation visible et tangible de ce qui existait déjà dans le Brahman sous forme subtile et imperceptible. La pensée et la matière a leur état subtil (*sûksma-cid-acid-vâstu*) formaient déjà le corps spirituel du Brahman : la création est la manifestation, la matérialisation de ce corps spirituel ou, si l'on préfère, la « réalisation » du monde des Idées préexistant en Dieu.

Où Râmânuja est tout à fait intéressant, c'est lorsqu'il combat, comme destructrices de la religion et

un grand vent, toujours en mouvement dans l'espace, s'insinue partout, ainsi faut-il entendre que toutes les créatures sont en moi » (*Trad. Senart*, 104).

1. Comme beaucoup de théologiens de sa secte, Râmânuja, désignait la Divinité sous le nom de *Vâsudéva* (autre appellation de Vishnu).

de la morale, les théories de Çankara sur le monisme absolu : « Si le résultat de la sagesse, écrit-il en substance, consistait à perdre l'existence personnelle dans l'Etre Universel, l'homme s'enfuirait aussitôt qu'il en entendrait parler » — et plus loin : « S'il était établi que la Délivrance consiste dans l'anihilation du moi, qui voudrait se donner quelque peine dans l'espoir de voir subsister après sa mort une vague connaissance, distincte de lui-même ? »

Tel est ce curieux système qui s'intitule lui-même le *Viçistâdvaita*, ou Monisme qualifié (par la dualité) et qui n'est autre en effet qu'une méthode ingénieuse pour restaurer la dualité au sein même du Monisme. Il est difficile de ne pas y voir l'effort vers le Théisme d'un penseur obligé de composer avec les postulats panthéistiques des *Brahma-sûtras* et des *Upanishads*, et réduit, pour faire admettre ses tendances personnelles, à une perpétuelle ambiguité de termes.

*
* *

On peut en dire autant de Nimbârka († 1162). Ce docteur était un brahmane télougou, né près de Bellary, au Dékan, mais qui s'établit près de Mathurâ, au Doâb, où il fonda son école. Son système, le *Dvaitâdvaita* ou « Monisme dualiste », ressemble singulièrement à celui de Râmânuja dont il ne diffère que par des détails d'interprétation.

Comme Râmânuja, Nimbârka distingue trois principes ou entités : le *cid* ou monde des âmes, l'*acid* ou

monde matériel, et Brahman [1]. Comme Râmânuja, il pose que le rapport de ces trois principes ne saurait être l'identité absolue — il écarte ainsi le monisme radical de Çankara, — ni la différence absolue, ce qui serait contraire à la doctrine des *Upanishads*. Il admet donc que l'unité du Tout et l'inter-différence des choses sont également réelles. Les âmes et la matière sont « non différentes de Brahman » en ce sens qu'elles dépendent de lui absolument et ne peuvent exister par elles-mêmes ; elles diffèrent de lui en ce sens qu'elles ont des capacités et des attributs distincts des siens [2].

Ce sont là des notions singulièrement subtiles. Pour les faire saisir, Nimbârka recourt à des images : le Brahman est l'essence du Jîva et de la matière, comme l'arbre (ou plutôt la sève de l'arbre) est l'âtman de ses feuilles. Mais, en même temps, le Jîva et la matière, bien que parties du Brahman, restent individuellement distincts du Brahman, comme les feuilles restent individuellement distinctes de l'arbre. Disons encore que les âmes et la matière sont différentes et non-différentes du Brahman dans la mesure où la vague est différente et non-différente de la mer ; où la lumière et les rayons du soleil sont différents et non-différents du soleil ; où les pierres précieuses sont différentes et non-différentes de la terre ; où les étincelles sont différentes et non-différentes du feu. — Ajoutons qu'il s'agit là d'une étincelle qui, une fois jaillie

1. Nimbârka désigne Dieu sous le nom d'*Içwara* ou de *Krishna* (un des « avatars » de Vishnu).
2. Cf. Ghate, p. XXXVI.

du brasier, ne s'éteindrait plus ; d'une vague qui s'éterniserait, car l'individualité de l'âme, l'*ego* du Jîva, continue d'exister même à l'état de délivrance, même dans l'union mystique avec Dieu.

Le système de Nimbârka ne se sépare de celui de Râmânuja que par la nuance suivante, assez importante d'ailleurs : « Tous les deux considèrent différence et non-différence (entre Dieu et le monde) comme également réelles; mais pour Râmânuja, c'est la non-différence qui est principale et qualifiée par la différence, laquelle lui est ainsi subordonnée ; tandis que, pour Nimbârka, la différence et la non-différence sont sur le même plan ; elles coexistent et ont la même importance[1] ». La doctrine de Nimbârka marque donc une nouvelle étape dans la marche du Monisme au Théisme, entreprise par le Védantisme vishnuite.

* * *

Avec le docteur suivant, Madhva, la dernière étape est franchie. Madhva (1197-1276) était un brahmane vishnuite du Kanara, sur la côte du Mysore. Son système, appelé le *Dvaita* ou Dualisme, ne repousse pas seulement le Monisme absolu de Çankara. Il écarte encore comme insuffisant le compromis tenté par Râmânuja et Nimbârka entre le Monisme et le Théisme, et il en arrive à une doctrine purement théiste, qui est assurément aux antipodes des Upanishads.

Madhva nie tout d'abord que Dieu, cause efficiente de l'univers, en soit aussi la cause matérielle. Entre

1. D'après Ghate, p. xxxvii.

Brahman, l'âme (*jîva*) et la matière (*jada*), il établit une distinction absolue, une barrière éternelle, une différence non seulement de nature mais aussi de substance. Même distinction entre une âme individuelle et une autre, entre l'âme et le monde inanimé, entre un objet matériel et un autre. Cette fois, ce n'est plus le Monisme seulement qui est condamné, c'est toute espèce de Panthéisme. Le Brahman de Madhva n'est plus le dieu vague et total de Çankara, le dieu incertain de Râmânuja et de Nimbârka, c'est le dieu du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam. Ce dieu est le créateur de la matière et des âmes. Mais il ne les a pas créées de sa substance. Il reste l'artisan, il n'est plus l'argile du vase. La matière (*Prakriti*) est éternelle et éternellement distincte de lui. Il l'a seulement organisée dans le temps et dans l'espace, et c'est en celà que consiste la création. Quant aux âmes (*jîva*), ce sont autant de monades closes et immortelles, qui ne sauraient, même après avoir obtenu le salut (mokṣha), s'identifier avec Brahman [1].

*
* *

Cette doctrine était en opposition trop manifeste avec celle des Upanishads et avec les Brahma-sûtras pour ne pas provoquer de protestations. La réaction contre le théisme de Madhva alla si loin qu'elle ne s'arrêta même pas aux solutions moyennes proposées par Nimbârka et par Râmânuja. Elle en revint au vieux

1. Ce système est assez voisin du Sàmkhya-Yoga. Cf. p. 157.

Monisme originel. Toutefois elle ne restaura point le Monisme idéaliste de Çankara, elle ne fit pas appel à la *Mâyâ*, à l'illusion universelle, pour expliquer la genèse du Cosmos. Elle fonda un monisme nouveau, *le monisme réaliste.*

Le fondateur du nouveau système fut Vallabha, brahmane télougou né en 1479 et qui se fixa au Doâb, dans la région de Mathurâ, où il donna son enseignement. Sa doctrine, connue sous le nom de *Çuddhâdvaita* ou monisme direct, établissait que l'âme individuelle et le monde matériel sont essentiellement et absolument identiques à Brahman. Ils ne sont pas l'illusion, le rêve de Brahman ; ils sont Brahman lui-même. La seule différence entre eux et Brahman est une différence quantitative. Les âmes et les corps matériels sont des parties de Brahman qui est la somme de tous les corps et de toutes les âmes. Ames et corps, eux aussi, ne laissent pas que de se ressembler singulièrement entre eux : l'âme, le *jiva*, est de dimensions atomiques, c'est un atome subtil entre les atomes grossiers. Etant de simples parties du Brahman, conçu comme le Tout, l'âme et la matière participent à toutes ses qualités. Elles sont l'une et l'autre aussi éternelles, aussi réelles que le Brahman. La relation entre Dieu et le monde n'est pas un rapport de causalité, c'est un rapport d'identité. Le monde n'est pas l'œuvre de Dieu, ni même son émanation, c'est sa manifestation effective, — que dis-je ? le monde est directement, immédiatement Dieu !

Çankara lui-même n'avait pas osé pousser le Panthéisme aussi loin. Pour traduire la célèbre formule

Tat tvam asi, il avait usé d'une périphrase : « Le Jîva et le Brahman ont un substrat commun, l'âme et Dieu sont de même substance. » Seul de tous les docteurs védantistes, Vallabha traduit littéralement : « L'âme *est* le Brahman », ou encore : « *Sarvam khalu idam Brahma* = le Brahman, en vérité, c'est l'univers ! » De plus, Çankara, pour concilier son monisme avec la pluralité expérimentale, avait eu soin de faire intervenir la Mâyâ, l'Illusion Universelle dont l'action expliquait l'existence de la pluralité au sein de l'unité. Mais Vallabha, comme tous les docteurs vichnouites, repoussait la théorie de la Mâyâ. Comment alors allait-il expliquer que le Brahman, pur esprit, substance unique et simple, puisse *être* le monde de la matière et de la pluralité? A la vérité, il ne l'explique pas, car ce n'est pas une explication que de dire, comme il le fait, que Brahman possède un certain « pouvoir merveilleux » (*aiçvarya*), grâce auquel, dans le sein de Brahman, tous les contraires coexistent et s'harmonisent.

Le monisme de Vallabha est celui qui se rapproche le plus de ce que les matérialistes contemporains entendent sous ce nom. C'est, à certains égards, le monisme d'Ernest Haeckel. Il supprime la recherche des causes profondes pour la remplacer par une espèce de « constatation des choses », qui, prenant tel quel le contenu de l'expérience, le transporte à l'état brut et sans aucune élaboration dans le domaine de la philosophie première. Cette sorte de monisme n'est qu'une autre forme du matérialisme.

De fait, le système de Vallabha se présente bien,

dans ses applications comme un système matérialiste. Il aboutit à l'hédonisme. La morale de Vallabha est la morale du plaisir. « Ce n'est pas l'hommage de la souffrance, c'est l'hommage de la joie qui convient à la bonté du créateur. Que sont les âmes ? Des étincelles de l'âme divine, brûlantes de son feu, composées de sa beauté. Que sont les corps ? Les temples qu'ont choisis les divines étincelles. Ces demeures de Dieu, faut-il donc les haïr, les torturer, les souiller ? Non, il faut les adorer comme les images du Maître, les idoles qu'il a choisies ! ». Cette tendance se traduit chez Vallabha jusque dans sa conception du salut. Pour lui, l'âme libérée revêt un nouveau corps afin de jouir plus intensément en Brahman des délices du Moksha. Les successeurs de Vallabha exagérèrent encore la tendance de ses doctrines. « Aujourd'hui la secte de Vallabha se recrute surtout parmi les riches marchands de Gujerate. Ses adhérents professent un épicurisme mystique. Leurs pontifes se vêtent d'étoffes précieuses, se nourrissent de mots délicats et s'abandonnent au plaisir ; des bayadères les balancent en signe d'adoration. »

Pas plus que le monisme idéaliste de Çankara, bien que pour des raisons différentes, le monisme matérialiste de Vallabha, ne satisfit l'esprit hindou. « Le Commentaire de Vallabha, dit V. S. Ghate [1], nous apparaît souvent comme une œuvre sans grand mérite, quelquefois toute sectaire, quoiqu'en certains endroits elle puisse être juste et brillante et présenter des cri-

1. Ghate, *Op. laud.*, p. 127-142.

tiques intéressantes sur les opinions des autres commentateurs. Observons cependant qu'une doctrine qui concilie toutes les contradictions des Upanishads en postulant la puissance mystérieuse, incompréhensible de Brahman, et enfin qui affirme le pur monisme sans ancune pluralité, ne saurait en aucune façon avoir été proposé par le *Sûtrakâra* » [1].

*
* *

Ainsi des interprétations purement panthéistes des *Upanishads* et des *Brahma-Sûtras*, aucune, pas plus celle de Çankara que celle de Vallabha, ne satisfaisait

1. Après avoir parlé des doctrines de Çankara, de Râmânuja, de Nimbârka, de Madhva et de Vallabha, il convient de mentionner encore parmi les représentants du Védânta, les noms de deux docteurs illustres, Mâdhava Achârya et Sadânanda. Mâdhava, qui vivait à Sringéri, au Mysore, vers 1350, composa, avec le *Sarva Darçana Samgraha* ou somme des seize systèmes indiens, un traité védantiste, la *Pancadasi* dans lequel la doctrine çankarienne était curieusement teintée de théories Sâmkhya. C'est ainsi que la *Pancadasi* identifie la Mâyâ çankarienne à la Prakriti ou Nature du Sâmkhya. Du coup, l'acosmisme de Çankara se résolvait en une sorte de symbolisme : le monde objectif devenait comme une révélation de Brahma. La *Pancadasi* réserve également une grande place à Içwara, le dieu personnel et omniscient du Sâmkhya-Yoga dont Mâdhava fait le régulateur de la Prakriti, tandis qu'il laisse régir le monde de l'âme par l'Avidyâ çankarienne. — Dans son *Védânta Sâra*, Sadânanda, qui vivait au xve siècle, nous présente de même un Vedânta plus ou moins mâtiné de Sâmkhya. Malgré l'intérêt historique de leur œuvre, ces deux docteurs nous apparaissent moins comme des philosophes originaux que comme des commentateurs éclectiques. Aussi ne convient-il pas de les faire entrer en ligne avec les cinq métaphysiciens védantistes que nous venons d'étudier.

pleinement la pensée hindoue. L'hindouisme en arriva bientôt à tenir pour suspectes les solutions de Vallabha et celles de Çankara et à considérer comme seules satisfaisantes, tant pour la raison que pour la foi, les doctrines, déjà presque entièrement dualistes et théistes, de Râmânuja et de Nimbârka.

Ce glissement de la pensée védantiste du monisme au théisme ne laisse pas que d'être singulièrement instructif. A parler franc, Çankara et Vallabha, de leur point de vue, n'avaient pas entièrement tort. Tous deux étaient logiques avec les données originelles du Védantisme et en général de l'Hindouisme. Fondé sur les Upanishads, le Védânta était panthéiste et moniste de naissance, d'éducation, de vocabulaire. Mais voici qu'à vouloir apporter un peu de méthode dans les confuses improvisations des Ecritures, le Védânta avait dû reconnaître dans les données fondamentales du Panthéisme un tissu de contradictions que les auteurs des Upanishads n'avaient même pas soupçonnées. Pour sortir de ces contradictions, deux seules issues restaient possibles : Il fallait ou recourir à la théorie çankarienne de l'Illusion Universelle ou se résigner au grossier matérialisme de Vallabha. Si l'âme était Dieu, si Dieu était le Tout, il fallait ou nier l'existence du monde ou convenir que la matière représente directement, immédiatement la divinité. Mais ces solutions, les seules conformes à la logique, ne purent jamais ni l'une ni l'autre obtenir l'adhésion complète du génie hindou. Sans doute elles purent séduire l'imagination des poètes et des mystiques, comme de nos jours elles flattent l'esthéticisme des amateurs et des théosophes.

En réalité elles choquèrent toujours plus ou moins secrètement la raison des métaphysiciens et la piété des brahmanes. De sorte que brahmanes et métaphysiciens employèrent tous les trésors de leur dialectique, toutes les subtilités de leur argumentation (et Dieu sait à quels raffinements peut atteindre sur ce terrain la métaphysique hindoue !) pour se dégager discrètement des postulats monistiques de leur doctrine.

Le *Vedânta*, c'est le Dualisme et le Théisme imposés par la patience invincible de la raison aux partisans nés du Monisme, que dis-je ? au Monisme lui-même.

La Pensée hindoue et l'influence musulmane.

L'historien de la pensée indienne a tendance à considérer cette même pensée comme une monade close, un tout complet sans portes ni fenêtres. Et assurément la pensée indienne s'affirme si originale qu'on peut suivre l'évolution de la philosohie védânta par exemple, depuis les dernières Upanishads jusqu'à Vallabha, sans avoir recours à l'intervention d'aucune influence extérieure. Est-ce à dire qu'aucune action étrangère ne soit intervenue ? Peut-on oublier que la domination musulmane s'est exercée depuis le XIIIe siècle sur l'Inde gangétique, depuis le XIVe siècle sur presque tout le Dékan ? Depuis le passage de Mohammed de Ghor et de ses mameluks (1200), le Doâb, terre-sainte du Brahmanisme, le Bengale, terre-sainte du bouddhisme, ont obéi à des dynasties turques

ou afghanes. Depuis le raid de Mélik Kafur (1300)[1], le Dékan a appartenu à d'autres dynasties musulmanes fortement enracinées dans le pays, aux sultans Bahmanides d'abord, puis aux rois de Bidar, de Bijapur, d'Ahmednagar et de Golconde dont l'autorité finit, après la chute du dernier royaume dravidien, Vijayanagar (1572), par s'étendre jusqu'au Carnate. Malgré les infranchissables barrières dont s'entourait la société brahmanique, il serait bien extraordinaire que les deux civilisations ne se fussent pas pénétrées. Les archéologues nous montrent dès l'époque du Kutb Minar, la création d'un art composite, indo-musulman, dont les palais des Grands Mogols marqueront plus tard l'apogée. Les historiens nous font connaître dès le XIVe siècle plusieurs sultans de Delhi, cherchant déjà à réaliser la synthèse des dogmes hindous et musulmans. Dans ces conditions, comment supposer que l'Hindouisme qui, sous nos yeux, subit si profondément l'influence chrétienne, ait entièrement échappé à l'influence musulmane ?

Remarque précieuse : L'Islam qui conquit l'Inde venait de l'Iran et de la Transoxiane. Or la Transoxiane et l'Iran, à l'époque qui nous occupe, étaient précisément la patrie de la philosophie arabe : Fârâbi et Avicenne étaient transoxianais, Ghazâlî était persan, la cour de Mahmoud de Ghazna était pleine de philosophes péripatéticiens. Car toute cette philosophie arabo-persane était purement péripatéticienne : Aristote, au Xe siècle, résidait moins à Salerne ou à

1. 1. Cf. Gribble, *History of Deccan*, Londres. 1896.

Byzance qu'à Nichapour, à Boukhara et à Ghazna[1]. Et voici qu'avec les mamelouks fastueux et lettrés du moyen âge, Ghazna descendait jusqu'à Delhi, jusqu'à Bénarès, jusqu'à Golconde, jusqu'au Coromandel...

L'influence de la pensée musulmane devait être d'autant plus efficace que par leur évolution interne vers le Théisme, les sectes Vishnuites allaient en quelque sorte à la rencontre de l'Islam, notamment du soufisme Chiite.

Cette influence a déjà pu s'exercer sur Râmânanda. Lorsque Râmânanda vit le jour, dans les premières années du XIVe siècle, Allahabad, sa patrie, subissait depuis un siècle la domination musulmane. Bénarès où il étudia le brahmanisme, était également soumise aux sultans de Delhi. D'autre part l'Ordre de Çriringam dont il fut un des pontifes, avait été fondé par Râmânuja dont nous avons vu les tendances théistes. Quand on voit Râmânand parcourir l'Inde, prêchant l'égalité des castes et l'unité divine, il est difficile d'écarter l'hypothèse d'une influence plus ou moins directe, plus ou moins consciente du Mahométisme. Ses disciples, Pîpâ, Ravi-Dâs et Kabîr, continuèrent son apostolat. Kabîr notamment (1380-1420) qui vécut à Bénarès et au Bengale, alla si loin dans cette voie que certains historiens se sont demandé s'il n'était

1. Cf. Léon Gautier. *La philosophie musulmane*, p. 1900. — De Boer. *Geschichte der Philosophie in Islam*, Stuttgard 1901. — Iqbal *The development of Metaphysic in Persia*, Londres 1908. — Steinschneider. *Al Farabi*, Petersbourg 1869. — Mehren, *Philosophie. d'Avicenne*, Museon de Louvain 1882. — Carra de Vaux. *Avicenne* Paris 1900. — Carra de Vaux. *Gazali*, Paris 1902.

pas d'origine musulmane. « La cité sainte, de l'hindou, disait-il, se trouve à Bénarès, celle du Musulman à La Mecque. Mais cherchez dans votre cœur. Vous y trouverez Celui qui est à la fois le dieu du musulman et le dieu de l'hindou ! ».

Ces tendances devaient, au commencement du XVII[e] siècle, aboutir au syncrétisme hindou-mahométan d'Akbar. On connaît par ailleurs l'histoire de ce curieux mouvement qui faillit transformer les données de la pensée indienne[1]. Nous n'y reviendrons pas ici par ce que les conceptions d'Akbar relèvent moins de l'histoire de la philosophie que de l'histoire religieuse. Mais nous y renvoyons le lecteur désireux de connaître l'influence du Çûfisme persan sur le Vishnuisme et du Vishnuisme sur le Çûfisme indien.

Une autre manifestation du même syncrétisme fut la formation de la doctrine des *Sikhs*[2]. Le fondateur de la secte Sikh, Nânak, vécut au Penjab de 1469 à 1538, en plein milieu afghan. Sa doctrine reposait essentiellement sur le Monothéisme absolu. Le dieu unique qu'il adorait, et qui s'appelait indifféremment Hâri (épithète de Vishnu), Râmâ, Govind, était un composé d'Allah et de Vishnu, ou plutôt c'était Vishnu doté des attributs d'Allah (transcendance, personnalité etc.). Mais islamique à tant d'égards, ce

1. Cf. De Noer, trad. Bonet Maury. *L'empereur Akbar*, p. 1883-1887. — Vincent Smith. *Akbar*, Oxford 1917. — Garbe, *Kaiser Akbar*, Tübingue 1909. — Carra de Vaux. *Les penseurs de l'Islam*, I, 67, 318.

2. Cf Macauliffe, *The Sikh religion. Its Gurus, sacred writings and authors*, Londres 1909. D. Field, *The religion of the Sikhs*, Londres, 1914.

dieu restait hindou en ce sens qu'il créait le monde de sa propre substance : sur ce point capital, le Théisme sikh revenait au vieux panthéisme brahmanique. Ce retour des Sikhs à l'Hindouisme s'accentua lorsque leur secte devenue une puissance politique au Penjab se fut engagée dans un duel à mort contre les Musulmans.

Les Sikhs s'étaient exclus de l'orthodoxie brahmanique. D'autres sectes analogues, également sorties du milieu vishnuite, surent atteindre au Théïsme sans renoncer à l'Hindouisme : telles furent les sectes krishnaïtes qui célébraient Krishna [1], un des *avatars* de Vishnu, comme le dieu unique, le Brahma véritable, conçu selon les données du Védantisme vishnuite, et dont tous les autres dieux n'étaient que l'émanation. Le *Gîtâ Govinda* [2] du bengali Jayadêva, que l'on a appelé le *Cantique des Cantiques* de l'Hindouisme, nous montre Krishna s'unissant mystiquement à l'âme humaine, représentée par Râdhâ, sa céleste épouse. Dieu suprême, Krishna nous est représenté en même temps comme un dieu personnel, comme un bienfaiteur plein de miséricorde dont l'inéffable amour sauve sans cesse les âmes. C'est un peu, — avec moins de simplicité préraphaélite et pas mal de symboles érotiques en plus, — « l'Amitâbha de l'Hindouisme ». Même flamme brûlante, même dialogue débordant d'amour entre l'âme et son dieu.

1. Cf. *Bhagavata Purâna*, ou Histoire poétique de Krichna, traduction E. Burnouf et Hauvette-Besnault, Paris, 1840-1898. — Th. Pavie. *Krichna et sa doctrine*, Paris, 1852. — Mullick, *Krishna and Krishnaism*, Calcutta, 1898.

2. Le *Gita Govinda*, traduction Fauche, Paris, 1850.

Cette religion de l'amour divin et de la grâce eut son apôtre dans la personne d'un ascète vishnuite, le grand saint bengali Çaitanya (1485-1527) [1]. Pendant vingt-quatre ans cet extraordinaire personnage parcourut le Doab, l'Oude, le Bengale, l'Orissa et le Carnate, prêchant partout aux foules la communion des âmes avec Krishna. Jusqu'alors la mystique indienne avait été une mystique purement intellectuelle, orgueilleuse et farouche, la mystique de Çankara ou des Yogis. Çaitanya substitua à cette ascèse inhumaine, la tendresse mystique, l'humilité du cœur, la suavité poétique des soufis musulmans. Adorant Krishna comme un dieu personnel, comme un divin amant, il repoussa avec horreur le monisme presque agnostique de Çankara. Avec lui la *bhakti*, la dévotion intime remplaça définitivement l'intellectualisme Çankarien.

Ce fut dans les mêmes milieux vishnuites que se produisit au XIXe siècle la prédication de Swâmi Nârâyan (1780-1829). Comme Çaitanya, Nârâyan enseignait que tous les dieux ne sont que des émanations de Krishna, conçu de plus en plus comme le dieu unique du nouveau Vishnuisme. Mais au lieu de l'ascèse mystique, Nârâyan prêchait une morale pratique : l'hommage que réclame Krishna, ne consiste point dans l'union séraphique, mais dans les bonnes œuvres. Par la dignité de son culte et le caractère social de sa morale, cette doctrine se rapprochait plus qu'aucune autre de l'Islamisme. Le Krishna

1. Cf. B. J. C. Ghose. *Essay on the ethic of Caitanya.* — Rai Sahib Dinesh Chandra Sen, *Chaitanya and his companions*, 1917.

qu'elle adore nous apparaît, par plus d'un trait, moins comme un avatar de Vishnu, que comme un doublet d'Allah.

Le dernier réformateur dans cet ordre d'idées fut Râma Krishna (1833-1886), ascète Vishnuite qui prêchait également aux foules une religion toute d'amour et de charité. Une de ses paraboles les plus connues recommande l'oubli des injures : « En traversant une rue encombrée, un saint heurte du pied un homme brutal qui le frappe, à le faire tomber évanoui. A grand peine, les disciples du saint le firent revenir à lui : Maître, lui demandèrent-ils, reconnaissez-vous celui qui vous soigne ? Et le saint de répondre : Celui qui m'a frappé ! — faisant entendre par là qu'il n'établissait aucune distinction entre l'ami et l'ennemi [1] —. » Au point de vue théologique Râma Krishna enseignait le culte mystique de Kâli, la déesse sivaïte, donnée par lui non plus comme la cruelle divinité de la mort, mais comme la mère de toute miséricorde.

La pensée hindoue et l'influence chrétienne : Le Brahma Samâj.

L'influence du Christianisme sur l'Hindouisme, au XIXe siècle, accéléra l'évolution de ce dernier vers les doctrines théistes. La fondation du *Brahma Samâj* et de l'*Arya Samâj* répond à cette nouvelle phase.

Le fondateur du *Brahma Samâj*, Râm Mohan Raï

1. Cf. Max Muller. *Râmakrishna, his life and sayings*, p. 111.

(1774-1833) était un brahmane vishnuite de Radhanagar au Bengale. L'éclectisme de ses études explique celui de sa pensée. Il avait suivi tour à tour, à côté des leçons des plus illustres brahmanes, l'enseignement des docteurs musulmans, (il avait fait ses études à l'école musulmane de Patna), des lamas tibétains et des pasteurs anglicans. De ces diverses leçons, Râm Mohan Raï dégagea une doctrine monothéiste, d'un monothéisme presque aussi pur que celui de la *Bible*. Au Dieu unique ainsi retrouvé il donnait le nom de Brahmâ, en appuyant sa doctrine sur les *Upanishads* et sur le *Vedânta*. « Quiconque, disait-il, lira sans préjugé les livres du Vedânta, se convaincra que le principe même de leur enseignement est l'unité divine [1]. » — Mais le dieu ainsi affirmé était un dieu personnel, transcendant, providentiel, — bref le dieu même du Christianisme.

Et c'est bien au Christianisme, — à une manière de Christianisme —, qu'aboutissait Râm Mohan Raï vers le milieu de sa carrière. « Après de longs, d'incessants efforts pour découvrir la vérité religieuse, j'ai dû,

1. Ram Moham Raï. *Brahmanism and Hinduism*, p. 481. — Consulter sur le Brahma Samaj et l'Arya Samaj : Rajnarain Bose. *The Adi Brahmo Samaj*, Calcutta, 1873. — Sophia Collet. *Brahmo yearbook*, Londres, 1876 et *sq*. — Léonard. *A history of Brahmo Samaj*, Calcutta, 1879. — Sivanath Sastri. *New dispensation and the Sadharam Brahmo Samaj*, Madras, 1881. — Mozumdar. *The faith and progress of Brahmo Samaj*, Calcutta, 1882. — Ram Chandra Bose. *Brahmoïsm*, Londres, 1885. — Mozumdar. *Life and teachings of Keshub Chander Sen* 1888. — Lilingston. *The Brahmo Samaj and Arya Samaj in their bearing upon Christianity*, Londres, 1901. — Lajpat Raï. *The Arya Samaj*, Londres, 1915. — Farquhar. *Modern religious movement in India*, New-York, 1915.

écrivait-il, reconnaître que la doctrine du Christ est moralement plus féconde et mieux adaptée à l'usage d'êtres innombrables qu'aucune autre connue de moi.» Néanmoins, il n'alla pas jusqu'à embrasser la foi chrétienne, une interprétation insuffisante du dogme de la Trinité l'ayant, au dernier moment, arrêté en chemin. Il chercha donc à fonder une religion nouvelle, unissant au Vêdantisme originel le Monothéisme biblique. Ce fut dans ce but qu'il fonda en 1830 la secte du *Brahma Samâj* ou secte Brahmoïque, que l'on pourrait définir : un essai d'adaptation du Brahmanisme védantiste aux idées et même au culte chrétiens.

Dabendra Nath Tagore, successeur de Mohan Raï à la tête du Brahma Samaj, rompit avec l'orthodoxie hindoue en condamnant la théorie des castes. Au point de vue dogmatique, il formula les préceptes fondamentaux du Brahma Samâj dans une sorte de Credo, le *Brahma Dharma*, qui enseignait « l'unité et la personnalité de Dieu, l'immortalité de l'âme, l'efficacité morale de la prière, la nécessité du repentir pour le rachat des fautes ». Le culte de ce « Brahmâ biblique » comportait un service religieux, calqué sur les services presbytériens, avec lecture des textes vêdiques, récitation des *Upanishads*, sermon et chant d'hymnes brahmoïques.

Après Mohan Raï et Dabendra, la direction du Brahma Samâj passa à Keshab Chandra Sen (1838-1884). Elevé au collège anglo-indien de Calcutta, Keshab avait subi très profondément l'influence des idées européennes. Il débuta par un déisme purement

intellectualiste : croyance en un Dieu personnel, distinct du monde et créateur, dogme de l'immortalité de l'âme, négation de toute révélation. Puis, il évolua vers le Mysticisme et chercha à faire fusionner dans ce sens le Vishnuisme et le Christianisme. « Un pouvoir supérieur, écrivait-il en 1879, a touché et conquis nos cœurs. Ce pouvoir, c'est le Christ. Le roi de l'Inde, est-ce la Grande-Bretagne ? Non, c'est le Christ ! L'Inde, sublime diadème ne peut appartenir qu'à un roi, à un seul : Jésus, Jésus, Jésus ! » Renonçant au déisme rationaliste, il admit la théorie de l'intuition directe, la doctrine de la Grâce, et annonça qu'à diverses reprises le Christ et saint Paul lui avaient révélé le Verbe Divin. A côté du Christ, il invoquait d'ailleurs le Bouddha Çâkyamuni, Çaitanya et les saints vichnouites. Le 22 janvier 1880, il fonda sur ces bases le *Navan Bidhan* ou *Church of the New Dispensation* qui se présentait comme un syncrétisme religieux universel, dont le dogme reposait essentiellement sur la personnalité de Dieu, sa toute bonté, sa providence, sa paternité envers les hommes, et aussi sur l'immortalité de l'âme et sa communion mystique avec Dieu.

Après la mort de Késhab, son église fut dirigée par Protâb Chandra Mozumdâr. Elle consista de plus en plus en un théisme intuitif et mystique, chrétien d'inspiration, hindou de forme, et admettant comme livres révélés les *Upanishads*, les *Brahma-sûtras* et les poèmes pouraniques, la Bible, les Evangiles, le Qoran, les sûtras bouddhiques et même l'*Avesta*.

Enfin un autre réformateur, Dayânanda Sarasvati,

né à Lahore en 1824, mort à Ajmir en 1883, fonda en en 1877 une secte analogue, l'*Arya Samâj*, qui s'appuyait également sur les Védas et sur les Upanishads, dont elle interprétait le texte dans un sens moderniste.

*
* *

Il semble donc bien que l'évolution générale de la philosophie brahmanique orthodoxe, ait été orientée au moins depuis le XIe siècle, du Monisme vers le Théisme. Sans doute, cette évolution se trouva accélérée depuis la Renaissance, par l'influence de l'Islam d'abord, du Christianisme ensuite. Mais il semble que les influences extérieures n'aient fait que renforcer à cet égard les tendances internes de l'Hindouisme. C'est de son propre mouvement, en vertu du travail profond de ses penseurs, que l'Hindouisme orthodoxe s'était mis en marche vers le Dieu d'Aristote et de saint Thomas...

Une logique analogue avait déjà conduit à des conclusions semblables la doctrine athée du *Sâmkhya*, devenue la doctrine théiste du *Sâmkhya-Yoga* [1].

1. Nous n'entendons nullement dire par là que le Sâmkhya se soit jamais absorbé dans le Yoga. Les deux écoles représentent des interprétations parallèles d'une doctrine commune. Mais l'école purement philosophique du Sâmkhya a fini par se dessécher, tandis que l'école religieuse du Yoga conservait toute son action sur les âmes.

§ 3. Le Samkhya et le Yoga

Le système Vaiçeshika, atomisme indien.

Le Védânta était le représentant le plus fidèle de l'orthodoxie brahmanique. Il avait donné l'interprétation philosophique officielle de la religion hindoue. Mais à côté de lui, l'Inde ancienne connut des doctrines toutes différentes, de tendances sinon hétérodoxes, du moins laïques et parfois même athées : l'école *Vaisçeshika* et l'école *Sâmkhya.*

Le système *Vaiçeshika* est étroitement lié à une autre école [1], l'école *Nyâya*, école de pure logique dont le plus illustre représentant aurait été un certain Gautama [2]. Le système Vaiçeshika, dont le fondateur supposé, Kanâda, aurait vécu à l'époque pré-bouddhique, appliqua à l'étude scientifique de l'univers les mêmes méthodes analytiques que le Nyâya [3]. La doc-

1. Rappelons d'autre part que le Vaiçeshika ne se rattache pas seulement au Nyâya, mais aussi à la Mîmâmsâ dont il constitue en quelque sorte le supplément philosophique (Dasgupta, *History of Indian philosophy,* I, 285).

2. Cf. Ballantyne. *The aphorisms of the Nyâya philosophy of Gautama,* Allahabad, 1850. — Mahesa Chandra Nyayaratna. *Notes on the modern Nyâya system of philosophy and its technical terms.* Calcutta, 1891.

3. Cf. *Vaiceshika darçana,* édit. et commentaire, Calcutta, 1887. — Hant, *Die atomistische Grundlage der Vaiseshika philosophie,* Rostock, 1900. — Chatterji (Jagadisha Chandra). *The hindu realism, being an introduction to the metaphysics of the Nyâya Vaiseshika system of philosophy,* Allahabad, 1912 — B. Faddegon. *The Vaiceshika system, described with the help of the oldest texts,* Amsterdam, 1918. — A. B. Keith. *Indian logic and atomism, an exposition*

trine qu'il enseigna, se présenta comme une théorie atomistique dont les données correspondirent un peu à celles de la philosophie physique des Grecs, notamment à l'Epicurisme. Car on se tromperait du tout au tout en ne considérant la pensée indienne qu'en fonction des Upanishads et du Vedânta. A côté de l'Inde mystique, panthéiste et idéaliste de Çankara, il a existé une Inde positive et froidement scientiste, qui a poussé aussi loin que Lucrèce la recherche du déterminisme universel [1]. L'école Vaiçeshika exprime cet aspect, trop négligé, de la pensée indienne. — Remarquons d'ailleurs qu'on suit le travail du Vaiçeshika à travers toute l'histoire indienne. Si Kanâda, l'auteur supposé des *Vaiçeshika-sûtras*, est reporté par la légende à l'époque pré-bouddhique [2], le principal maître de l'École, Praçastapâda, dut vivre soit entre les v[e] et vi[e] siècles de notre ère, soit même, d'après Schtscherbazkoj, « à la fin du vii[e] siècle au plus tôt et vraisemblablement plus tard. » A leur tour les commentateurs de Praçasta-

of the Nyâya and Vaicesika systems, 1922. — Ui, édition critique de la « *Vaiceshika philosophy* » *d'après* le *Dasapadartha*. Londres, 1917.

1. Consulter sur la science indienne : G. Thibault. *Indische Astronomie, Astrologie und Mathematik*, Bühlers Grundriss, Strasbourg, 1916. — W. Kirfel. *Die Kosmographie der Inder* (*Kosmographie der Brahmanen, der Buddhistischen, der Jaïna*, etc.), 1920. — Mahâvirocarya. *The Ganita-Sabra-Sangraha* (*Hindu Mathematics*), traduction anglaise de Rangacârya, Madras, 1912. — B. N. Seal. *Positive Sciences of the ancient Hindus*. — Ray. *History of hindu chemistry*, 1909. — Guranga Nath Banerjee. *Hellenism in Ancient India*. 2[e] éd., Calcutta, 1920.

2. Schtscherbazkoï estime qu'en réalité les *Vaiçeshika-sûtras* datent seulement du iv[e] ou du v[e] siècle *de notre ère* (*Zeitschrift für Buddhismus*, 1922, p. 139.

pâda vécurent, Udayâna vers 980 et Çankara Misra vers 1435.

A la différence du Vedânta, l'école Vaiçeshika est résolument réaliste. Admettant, à la base du raisonnement, le témoignage de l'expérience, elle pose que le monde sensible existe d'une existence immédiate et indéniable. Puis, la réalité sensible ainsi affirmée, le Vaiçeshika s'en empare pour l'analyser selon les méthodes logiques du Nyâya, et voici le résultat de sa recherche :

Tous les corps composés peuvent, en dernière analyse, être ramenés aux atomes, *anus* et *paramânus*[1], c'est-à-dire à des éléments infinitésimaux qui ne souffrent pas d'analyse ultérieure. Ces atomes diffèrent de ceux de la science contemporaine en ce qu'ils sont non pas infiniment petits, mais littéralement « sans grandeur ». Ce ne sont pas des minima physiques, mais des points mathématiques. Ces éléments constitutifs de la matière sensible présentent donc le caractère singulier de n'être ni étendus dans l'espace, ni perceptibles par les sens. Ils n'en sont que plus radicalement indivisibles et simples, et, de ce fait, totalement indestructibles. En effet toute destruction n'étant qu'une diminution d'être ou une dissolution des parties composantes, ce qui n'est pas composé ne saurait périr. L'atome du Vaiçeshika est donc éternel.

Ces atomes purement abstraits, ces points mathématiques n'en constituent pas moins par leurs infinies

1. Les *anus* représentent les atomes simples, les *paramânus*, les ultimes éléments atomiques, « l'atome d'atome ».

combinaisons, tous les composés matériels qui composent le monde sensible. Deux atomes s'unissent pour former une molécule binaire (*dvyanuka*) ; deux, trois, quatre ou cinq *dvyanukas* forment à leur tour des molécules plus importantes, nommées *tryanukas*, *caturanukas*, etc... Mais tandis que les atomes sont éternels, leurs associations moléculaires restent à l'état d'équilibre instable, ce qui explique le caractère phénoménal et éphémère des choses. On voit par là les analogies et aussi l'opposition radicale qui existent entre le Vedânta et le Vaiçeshika. Dans la Vedânta, la réalité était l'Atman unique, l'Unité absolue. Dans le Vaiçeshika, la réalité, c'est la pluralité, ce sont les éléments atomiques des choses, indestructibles, éternels et en nombre infini. En revanche dans le Vaiçeshika comme dans le Védanta, le monde sensible est purement phénoménal puisqu'il n'est dans le premier cas qu'une éphémère association d'éléments, dans le second que la pensée de Dieu.

Les atomes, dans la physique moderne, ne sont pas considérés comme les seuls principes de l'univers. Tout d'abord ils ne forment pas un magma compact, un bloc rigide : dans ce cas en effet toute plasticité, toute élasticité leur serait enlevée, ils ne pourraient se combiner entre eux pour former les mille substances composées de la matière, et la matière n'existerait pas. Pour que les agrégats puissent se former, il faut que les atomes soient séparés par un vide interstitiel, qu'ils baignent dans un milieu. Ce milieu, le Vaiçeshika l'appelle l'*âkâsha*, mot que l'on traduit quelquefois par espace, mais qu'il vaudrait mieux rendre ici par éther.

Et de fait l'*âkâsha* joue un peu le même rôle que l'éther de la science moderne. C'est, comme notre éther, un milieu continu, universel, infini, pénétrant tout. De même que les atomes, il est éternel, primordial, indestructible. Mais, — à la différence de notre éther que le jeu des ions et des électrons agglomère en tourbillons planétaires infinitésimaux, l'âkâsha n'est ni contractible, ni extensible : Les atomes ne sortent pas d'une concentration locale de l'*âkâsha*, ils sont essentiellement distincts de l'*âkâsha*, et coéternels à lui.

Les éléments de la matière sont, dans la Vaiçeshika, la terre, l'eau, le feu et l'air. Ce sont vraiment des éléments primordiaux : Bien qu'ils soient formés d'agrégats d'atomes, leurs qualités ne proviennent pas de la combinaison quantitative des atomes. Ce sont eux, au contraire, qui « qualifient » les atomes. Les atomes, en effet, sont divisés dès l'origine, en atomes telluriques, aqueux, ignés ou aériens, qui diffèrent qualitativement entre eux et ne sont pas interchangeables. Par opposition à notre atomisme quantitatif et purement numérique, le Vaiçeshika se présente donc comme un atomisme qualitatif.

A côté de ces divers éléments, la Physique du Vaiçeshika admet deux autres principes primordiaux : qu'elle appelle *Kâla* et *Dish*. Le *Kâla* est la Force ou loi d'évolution des choses dans le temps. La Dish est la Force ou loi du mouvement des choses dans l'espace. Comme on le voit, il ne s'agit pas là d'entités métaphysiques, mais de notions physiques ou plutôt énergétiques. Le Kâla n'est pas seulement le temps : il est

l'énergie s'exerçant selon l'ordre de la succession. La Dish n'est pas seulement l'Espace (l'Espace, ce serait plutôt Akâsha, l'éther primordial), la Dish est aussi l'orientation, la direction spatiale des *choses*, l'Energie s'exerçant dans l'étendue. La conjugaison de ces deux sortes d'énergies anime les éléments, favorise, soutient et détruit leurs combinaisons et concourt à la création de l'ordre universel [1].

Les choses passent ensuite par les phases connues d'intégration et d'agglomération, puis de séparation et de désintégration. C'est le rythme éternel des créations et des dissolutions, commun à tous les systèmes hindous.

Jusqu'ici le Vaiçeshika ne nous est apparu que comme une physique, et s'il se bornait à ces enseignements, nous pourrions le qualifier de système matérialiste. Mais à côté de sa physique, le Vaiçeshika nous offre une psychologie, et cette psychologie est franchement spiritualiste. Comme celle de Védânta, elle repose sur la notion de l'*âtman*, de l'âme ou du moi spirituel, tel que l'ont défini les Upanishads. L'existence de l'*âtman* est attestée ici encore par l'expérience interne ou conscience individuelle. La sagesse hindoue est en effet unanime à penser que l'âme n'est pas la propriété du corps car, en ce cas, elle serait, comme le corps, un agrégat, alors qu'elle se connaît une ; qu'elle n'est pas un attribut, mais une réalité indé-

1. Pour la critique de l'idée de Temps dans la philosophie indienne, consulter Schtscherbazkoï, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, Zeitschrift fur Buddhismus, juillet-décembre 1922, p. 275.

pendante, une entité et qu'ainsi l'existence de l'âtman est prouvée, puisque nous percevons son être même.

L'âtman individuel du Védânta n'était qu'un aspect, un moment de l'Atman divin, unique et total, ou Paramâtman : à la vérité, il n'y avait pas d'âtman individuel. Il n'y avait que l'Atman cosmique dans lequel tous les autres se fondaient. Rien de tel dans le Vaiçeshika. Fidèle là encore à l'expérience, il enseigne que les âmes sont en nombre illimité et différentes dans chaque individu. Par ailleurs, il les donne comme étant de grandeur infinie, omniprésentes, chacune d'entre elles étant virtuellement en rapports avec toute chose : ce qui veut dire sans doute que la pensée humaine embrasse l'infini dans l'espace et dans la durée.

A côté de l'âtman, de l'âme *in abstracto*, le Vaiçeshika, comme avant lui le Védânta, distingue le *manas*, mot qui désigne ici le moi phénoménal, c'est-à-dire l'ensemble des sensations, sentiments, volitions, souvenirs qui constituent la personne morale.

Le *manas* est l'organe interne, qui sert à l'âtman pour percevoir l'univers. L'âtman est le sujet, le manas l'instrument de la connaissance (d'où le nom d'entendement qu'on lui donne parfois). Chaque âtman possède donc un manas, chaque moi absolu est doté d'un moi phénoménal et il s'ensuit que le nombre des atmans étant illimité, celui des manas l'est aussi. En revanche tandis que l'âtman, l'esprit pur ne connaît pas de limites et embrasse l'infini, le manas ou moi phénoménal ne perçoit que les objets situés à sa portée immédiate. Ce que le Vaiçeshika traduit en disant

que l'âtman est omniprésent, tandis que le Manas, sorte d'atome subtil, est de dimensions infinitésimales.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte qu'en droit le monde des âmes et celui des corps sont deux mondes complets l'un et l'autre, irréductibles l'un à l'autre. D'un côté un atomisme absolu, de l'autre une monadologie parfaite. La confusion entre l'âme et la matière se produit cependant dans la pratique et c'est cette confusion qui crée le cycle des renaissances (*samsâra*), c'est-à-dire la douleur universelle. Le salut (*Moksha*) sera donc obtenu par la discrimination du psychique et du matériel : « Quand un homme a su distinguer l'âme du corps, les notions fausses disparaissent, les vices également, avec eux cesse l'activité ; avec l'activité cesse la naissance, et avec la cessation de la naissance se produit l'abolition complète de douleur, abolition qui est la béatitude finale ».

Par la forme de cette conclusion, autant que par l'aspect scientiste de ses enseignements, le Vaiçeshika peut nous servir de transition pour passer du système Vêdânta au système Sâmkhya.

Le Système Sâmkhya, rationalisme indien [1].

Plus encore que le système Vaiçeshika, auquel elle se rattache d'ailleurs sur plus d'un point, la philoso-

1. Textes du Samkhya. Ishwara Krishna. *The Sânkhya Kârikâ, or memorial verses on the Sânkhya philosophy, translated by Coolebroke, also the Bâshya Commentary of Gaudapâda*, traduction Wilson, Londres, 1837. — *Sânkhya Pravachana Bâshya, commentary on the aphorisms of the hindu atheistic philosophy, with commentaries of Vijnâna Bhikshu*, Bibliotheca Indica, édition Hall, Calcutta, 1862. — *Sânkhyasâra*, édition Fitzeward Hall, Calcutta, 1862. — Ballantyne. *The Sânkhya aphorisms of Kapila, with illustrative extracts from the commentaries*, english translation, Calcutta, 1865 ; 3e éd., Londres, 1885. — Ballantyne. *Sankhya Kârikâ, text with commentaries of Gaudapâda, An english translation*, Calcutta, Bibliotheca Indica. — *Vâçaspatimiçra, Der Mondschein der Sâmkhya Wahrheit* (avec introduction sur la philosophie Sânkhya par R. Garbe), Münich, 1892. — *Aniruddha's commentary of Sânkhya-sûtra*, traduction Garbe, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1888-1892. — Vijnâna Bhikshu. *Sânkhya pravachana bâshya*, édition Garbe, Harvard, 1895. — *Sânkhya tattva Kaumudi, english translation*, Bombay, 1896. — John Davies. *Hindu philosophy, The Sânkhya Kârikâ of Iswara Krishna, an exposition of the system of Kapila, with an appendix of the Nyâya and Vaiseshika systems*, Trubner Oriental Series.

Études sur le Samkhya. Barthélémy Saint-Hilaire. *Étude sur le Sankhya*, Paris, 1852. — Ramakrichna J. Bhandarkar. *The Sânkhya philosophy stated, explained and compared*, Bombay, 1871. — Schluter. *Aristoteles Metaphysik, eine Tochter der Sankhyalehre*, 1874. — R. Garbe. *Die Theorie der indischen Rationalisten*, Ber. ub. die Verhandl. d. k. Gesel. d. Wissenschaften Philol. Hist. Classe, 1888. — R. Garbe. *Die Sâmkhya Philosophie, eine Darstellung der indischen Rationalismus*, Leipzig, 1894 — R. Garbe. *Sâmkhya und Yoga*, Bühlers Grundriss, Strasbourg, 1896. — Pierro Martinetti. *Il systemo Sânkhya, Studio della filosofia indiana*, Turin, 1897. — Jacobi. *Ursprung des Buddhismus aus dem Sânkhya-Yoga*, Nach. der Gött. Ges. d. Wiss., 1896. — Oldenberg. *Le Bouddhisme et le système Sânkhya*, in : *Le Bouddha*, trad. Foucher,

phie *Sâmkhya* s'oppose au Védantisme orthodoxe[1]. Le contraste entre les deux doctrines est si frappant qu'il est difficile de ne pas supposer que les auteurs du Sâmkhya ont, sur la plupart des questions, pris délibérément, systématiquement, le contre-pied des thèses védantistes.

Le Védânta était religieux au point d'être moins une philosophie qu'une théosophie, moins une théosophie qu'une théologie. Le Sâmkhya ignora, de parti pris, l'ensemble de la question religieuse. Le Védânta était mystique jusqu'à en paraître « ivre de Dieu ». Le Sâmkhya fut agnostique jusqu'à l'athéisme. Le Védânta oscillait du monisme absolu à un théisme équivoque, encore tout imprégné de panthéisme. Le Sâmkhya fut nettement, sèchement dualiste. Le Védânta avait tour à tour fait appel à l'induction métaphysique, à l'intuition, à la grâce. Le Sâmkhya ne voulut connaître que le résultat de l'expérience. Constitué en opposition à la théologie védantiste, il se

2e éd., Paris, 1903. — Takakusu. *Le Sâmkyakârikâ étudié à la lumière de sa version chinoise*, Paris, 1904. — Dahlmann, *Samkhya Philosophie*, 1902. — A. B. Keith, *The Samkya system, a history of the Samkhya philosophy*. Calcutta. Oxford, 1922. — L'opposition entre le Sâmkhya et le Védânta a été bien mise en lumière par Shantaram Anant Desai, *A Study of indian philosophy*, Bombay, 1906, p. 295.

1. Le Sâmkhya ayant pris la précaution de ne pas heurter la lettre des Vedas, n'a pas été rangé parmi les systèmes hétérodoxes. Il n'en reste pas moins dans la réalité « en marge » de l'orthodoxie brahmanique. Voir cependant Dasgupta. *History of Indian philosophy*, I, 211 : *The germs of Sâmkhya in the Upanisads*. On trouvera un compte-rendu très serré de l'état de la question in : Keith, *The Sâmkhya system*, p. 5 (*The Samkhya in the Upanisads*).

présente à nous comme un rationalisme indien, une manière de libre pensée orientale, affichant un mépris silencieux pour les doctrines de l'école officielle. Non sans doute que le Sâmkhya ait publiquement rompu avec la tradition. Pour éviter la rupture, il alla jusqu'à proclamer sa fidélité aux Védas et il évita ainsi le reproche d'hérésie qui eut pu lui être fatal. Mais par la manière dont il passait sous silence les notions de Brahman et d'Içwara, on voyait nettement que son respect pour la lettre des Ecritures dissimulait à peine son mépris pour leur esprit et leur méthode.

Cette doctrine de critique et d'opposition n'est pas, comme on pourrait le croire, le produit d'une époque tardive. On la voit apparaître aux débuts de la philosophie indienne, en même temps que le Védânta. Kapila, le fondateur mythique du Sâmkhya, aurait vécu au ve ou même au vi^e siècle avant Jésus-Christ, à l'époque des dernières Upanishads [1]. Mais, comme le Védânta, la doctrine Sâmkhya ne fut définitivement constituée qu'en plein moyen âge. Le plus ancien texte de l'école, la *Sâmkhya-Kârikâ* d'Içwara-Krishna [2], semble avoir été écrit entre 200 et 300 de notre ère, et ses commentateurs, Gaudapâda et Vâcaspati Misra, ont vécu, le premier au ixe siècle, le second au xiie. Le *Sâmkhya-sûtra* est encore plus récent. M. Dasgupta

1. On admet aujourd'hui que l'attribution des *Sâmkhya-sûtras* à Kapila est entièrement fantaisiste. Le premier nom authentique du Sâmkhya est celui de *Pancashikha* que Garbe et après lui, Keith, placent au Ier siècle de notre ère (Cf. Keith, *Samkhya System*, p. 43).

2. Cf. J. Takakusu. *La Sâmkhyakârikâ étudiée à la lumière de sa version chinoise*, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1904.

le donne comme « postérieur au IXe siècle » ; Garbe le date même des premières années du XV siècle, tandis que les deux commentaires du texte se placent, celui d'Aniruddha à la fin du XVe siècle, et celui de Vijñânabhiksu à la fin du XVIe siècle [1]. Le Sâmkhya correspond donc à une tendance permanente de l'esprit indien, aussi profonde et (nous le verrons par l'histoire du Bouddhisme) aussi féconde que la tendance védantiste elle-même.

Rationalisme indien, c'est surtout au système de Çankara que le Sâmkhya s'oppose. L'idéalisme de Çankara avait nié l'existence du monde extérieur, où il n'avait voulu voir qu'un produit de la *Mâyâ*, l'Illusion universelle. Le Sâṃkhya s'insurgea contre cette doctrine que contredisaient le témoignage des sens et l'expérience quotidienne de la vie. Il restitua au monde extérieur, à l'univers visible sa pleine réalité. Cet univers d'ailleurs, le Sâmkhya ne prétend pas, tout au moins au début de la spéculation, en rechercher les origines. Doctrine empirique, il constate seulement l'existence indéniable du monde sensible. Il voit dans le monde sensible une série de faits, un processus incessant de phénomènes bien réels, déterminés les uns par les autres. Il le voit et le dit, sans se préoccuper de faire cadrer avec les postulats idéalistes des Upanishads la conception purement scientiste qu'il se fait de l'univers.

La loi du Cosmos est, dans le Sâmkhya comme

1. Vijñâna Bhikshu. *The Sâmkhya Pravachana Bâshya, or commentary on the exposition of the Sâmkhya philosophy*, édited by R. Garbe, Harvard Oriental Series, 1895.

dans le Védantisme çankarien, le passage de « l'état subtil » à « l'état grossier », c'est-à-dire de l'homogène à l'hétérogène, avec retours périodiques du grossier au subtil : en d'autres termes le rythme alternatif de l'évolution et de la régression. Mais rien ne ressemble moins à la « lanterne magique » de Çankara que l'enchaînement mécanique des faits selon Içwara Krishna et Vijñânabhiksu. La trame des faits où Çankara n'avait aperçu qu'une écharpe de mensonge et de rêve, le Sâmkhya lui restitue toute sa consistance, toute sa solidité, en voyant en elle le tissu des effets et des causes, la trame sans déchirure du déterminisme universel. Au monde « tel qu'en songe » de Çankara, au monde vacuité des Bouddhistes, il substitue un univers aussi cohérent, aussi logique que celui d'Epicure et de Lucrèce. Ce qui, chez Çankara, donnait à la succession des phénomènes un caractère fantomatique, c'était l'inconsistance de leur apparition et de leur disparition, livrées au caprice de la Mâyâ. Au contraire, le déterminisme inflexible, le mécanisme rigoureux du Sâmkhya rendent au monde de l'évolution toute sa valeur, et à la raison sa confiance dans les choses. Si les choses passent sans cesse de l'homogène à l'hétérogène, du « subtil » au « concret », ce n'est pas que leur devenir soit un jeu de l'Illusion, c'est que la matière est à la fois une et susceptible de développements infinis, tout le concret existant déjà en puissance dans le subtil. Les docteurs Sâmkhya formulent là-dessus un certain nombre de maximes que ne désavouerait pas le scientisme contemporain : Rien, dit Vijñânabhiksu, ne naît de rien,

toute production n'est que la manifestation de ce qui existait déjà en puissance, les propriétés des corps composés existent déjà à l'état subtil dans les corps simples, tout être n'est que la réalisation de ses virtualités embryonnaires. L'incessant écoulement des phénomènes qui, aux yeux du Védânta et du Bouddhisme, installait l'impermanence au cœur des choses et faisait douter de la consistance de l'univers, ne saurait donc inquiéter les maîtres Sâmkhya. Tout au contraire, par le rigoureux enchaînement des causes et des effets, l'Evolution ne peut que satisfaire la raison des ces lucides penseurs, qui retrouvent ainsi la continuité de l'Etre au sein de l'impermanence, le fil conducteur de la loi à travers la série du devenir.

Mais puisque le Sâmkhya est une doctrine expérimentale, l'expérience lui révèle autre chose que le monde extérieur et son évolution. A côté du témoignage des sens, celui de la conscience psychologique nous fait connaître un monde différent du monde matériel et aussi réel que lui : le monde de la pensée, l'âme. « L'existence de l'âme, dit Vijñânabhiksu, est établie par l'idée : Je connais », — formule remarquable qui est presque mot pour mot, un demi-siècle avant Descartes, la formule même du *Cogito ergo sum*. Et tandis que les sens nous avaient appris que le monde matériel reste à l'état de pluralité et de changement perpétuel, — à l'état *phénoménal*, — la conscience psychologique nous montre l'esprit comme une *substance* fixe, permanente et simple. Les phénomènes qui constituent le monde, se succèdent en une incessante évolution. La pensée, telle que nous la saisis-

sons dans la conscience individuelle, se révèle essentiellement une et identique à elle-même.

Cette double expérience dicte au Sâmkhya son dualisme philosophique. Fidèle à l'enseignement des faits, il pose à la base de toute spéculation l'existence de deux principes également absolus et éternels, radicalement distincts, opposés et inconvertibles l'un à l'autre : d'une part la *Prakriti*, la Nature en devenir perpétuel, d'autre part le *Purusha*, l'Esprit permanent et immobile [1].

Quant à l'existence d'un principe divin supérieur au Purusha et à la Prakriti, il n'en est nulle part question dans le Sâmkhya. Le Sâmkhya ne mentionne Dieu ni comme âme suprême (Brahman, Paramâtman)

1. Telle est du moins l'interprétation traditionnelle, ou, comme dit M. Guénon, « officielle » du Sâmkhya. A côté de cette interprétation, il y a lieu de tenir compte de celle de M. Guénon, qui tend à présenter le Purusha et la Prakriti comme les deux modalités d'une substance unique tacitement reconnue par le Sâmkhya, bien que non mentionnée par les textes. « Contrairement à ce que pensent certains, l'opposition de ces deux principes ne présente pas le moindre caractère dualiste. Ils procèdent tous les deux de l'Être universel, dans lequel ils constituent la première de toutes les distinctions. Mais le Sânkhya n'a pas à aller au-delà de cette distinction même, et la considération de l'Être pur ne rentre pas dans son point de vue. N'étant point systématique, il laisse possible tout ce qui le dépasse, et c'est pourquoi il n'est nullement dualiste. » (Guénon, *op. laud.*, p. 243). Remarquons d'ailleurs que nous connaissons un Sâmkhya de tous points conforme au point de vue de M. Guénon : c'est celui qui apparaît dans la *Bhagavad gîtâ*. Pour la Bhagavad-gîtâ, le *Purusha*, l'Esprit du Sâmkhya, s'identifie au Brahman ou au Paramâtman du Védânta. Quant à la *Prakriti*, à la Nature du Sâmkhya, ce n'est plus qu'une manifestation, une extériorisation du Purusha. Nous retrouvons donc bien là le *Sâmkhya moniste et religieux*, entrevu par M. Guénon.

ni comme dieu personnel (Içwara). Il est proprement *nirîçwara*, sans Içwara, ce qu'il faut sans doute traduire par athée [1], avec une nuance toutefois : c'est que l'athéisme du Sâmkhya n'avance pas qu'Içwara n'existe point (ce qui serait une affirmation vraiment trop *a priori* pour des philosophes empiriques) mais seulement que l'existence d'Içwara n'est ni nécessaire à l'explication du monde, ni rationnellement démontrable. Aniruddha et Vijñânabhiksu ajoutent qu'il est contradictoire de poser un Dieu personnel, la personnalité ou conditionnement étant la négation de l'idée d'Absolu, et que, du reste, le monde, étant foncièrement mauvais, n'a pu avoir un Dieu pour créateur. De fait la Prakriti, le Purusha et leur action réciproque suffisent au Sâmkhya pour expliquer à sa manière sans intervention divine, la création et la nature de toute chose.

*
* *

La *Prakriti*, la Nature, que l'on appelle également le *Pradhâna*, « le Principe » ou encore la Mûlapra-

1. A signaler cependant ici encore la très remarquable interprétation nouvelle de M. Guénon. De même que tout à l'heure M. Guénon subordonnait le Purusha et la Prakriti à un Premier Principe commun (le Brahman), il insiste ici sur les virtualités déistes du Sâmkhya : *Nirîçwara* ne veut pas dire athée mais qui ne fait pas intervenir Içwara dans sa démonstration ». Le savant n'est pas athée parce que la science particulière qu'il traite n'a pas l'occasion de mentionner Dieu. — Le Sâmkhya pourrait donc recevoir un « couronnement » déiste, de la même façon que le Positivisme, dans la pensée de Brunetière, était susceptible d'une « utilisation » chrétienne.

kriti, « la racine (ou substance) des choses », est le monde de l'évolution, du temps, de l'espace, du mouvement, du nombre et de la relation. Elle embrasse donc tout l'ensemble des phénomènes, aussi bien ceux qui constituent le Cosmos, l'univers physique objectivement existant, que ceux qui, par la reflexion de cet univers sur l'esprit, constituent le monde de la perception. Ce double caractère de la Prakriti doit être retenu si l'on veut posséder la clé du système. La Prakriti produit à la fois les phénomènes extérieurs dont l'ensemble forme le monde matériel, et les phénomènes psycho-physiologiques internes (sensations, sentiments, volitions). Elle n'est donc pas seulement, au point de vue objectif, le monde sensible, mais encore, au point de vue subjectif, le monde de la sensibilité.

L'importance du rôle attribué à la Prakriti a fait taxer le Sâmkhya de matérialisme. Accusation sans fondement. La Prakriti n'est nullement la Matière en tant que réalité unique telle que la conçoivent Haeckel et Buchner. C'est simplement, selon l'heureuse formule de Guénon, « la substance universelle et non manifestée en soi, mais dont toutes les choses procèdent par modification ». La matière n'est « qu'une détermination restrictive et déformée de la Prakriti [1] ». Disons simplement que la Prakriti représente la Nature au sens le plus général du mot.

La Prakriti, à l'origine, est sans doute indéterminée

1. R. Guénon. *Introduction à l'étude des doctrines hindoues*, p. 245.

et homogène (*avyakta*)[1]. Mais elle ne reste pas à cet état primordial. Aussitôt que posée, elle est posée comme évoluant dans le sens d'une détermination, d'une intégration et d'une complexité (les Indiens disent : d'une « grossièreté ») croissantes. Sa loi, comme on l'a vu, est le passage du « subtil » au « concret », de l'homogène à l'hétérogène. « Ce qui est différencié, disent les *Sâmkhya-sûtras*, sort de ce qui n'était pas différencié. » La loi de l'évolution est donc une loi d'individualisation. C'est en vertu de la tendance à l'individualisation ou *ahamkâra* que la Nature fait sans cesse, de l'homogène et du simple, sortir l'hétérogène et le composé.

De ce principe découle une conclusion fort importante : si la Prakriti, la Nature originellement indifférenciée, va se différenciant de plus en plus, si elle passe sans cesse d'avantage de l'homogène à l'hétérogène, il est évident que, finalement, ce sera l'hétérogène, ou, si l'on préfère le particulier, qui subsistera seul. Et l'on voit combien une telle conclusion est opposée à celles du Védânta pour lequel il n'existait que le général, bien mieux que l'unité, l'identité absolues.

Sous l'action de l'Ahamkâra, de la tendance à l'individualisation, toute l'évolution se met donc en branle, et l'univers se constitue.

1. L'*avyakta*, litttéralement l'*indistinct*, l'*indiscriminé*, est le nom que l'on donne à la Prakriti dans son état primitif et en quelque sorte chaotique. « C'est, dit Senart, la Prakriti à l'état abstrait, avant que, par la différenciation des êtres, le Cosmos ait pris une réalité concrète, accessible aux sens. »

Dès le début apparaissent dans le sein de la Prakriti, trois principes essentiels, les trois *Gunas* : *Sattva*, *Rajas* et *Tamas*. — Les Gunas sont une des notions les plus complexes du système Sâmkhya. On les traduit d'ordinaire par bonté-lumière, passion-activité, inertie-ténèbres. Il semble en réalité qu'il s'agisse là de vieilles conceptions cosmogoniques, « construisant la genèse première à l'image de l'origine quotidienne du Cosmos, sortant au matin de la nuit et y retombant le soir ». Les trois Gunas primitifs auraient ainsi représenté simplement la lumière, la « bonté » de l'aurore, l'activité, les luttes du jour, les ténèbres torpides de la nuit. Avec le temps, ces conceptions naturalistes prirent un caractère abstrait[1]. A l'époque de la philosophie Sâmkhya, les Gunas sont devenus les qualités, catégories ou modalités de la Prakriti et aussi ses éléments primordiaux. « *Sattva*, dit M. Guénon, est la conformité à l'essence pure de l'Etre ou *Sat* ; il est identifié à la lumière intelligible de la connaissance, et représenté comme une tendance ascendante. *Rajas* est l'impulsion expansive selon laquelle

1. La difficulté de cette question des Gunas, vient donc de ce que le système Sâmkhya juxtapose des parties datant de l'époque archaïque, et des parties nouvelles, dûes aux commentateurs du moyen age et de la Renaissance. Pour donner une vue d'ensemble du Sâmkhya, nous avons dû en parler comme d'une œuvre homogéne Mais il serait nécessaire ensuite de distinguer les stratifications successives qui le composent. Ce travail a été opéré avec beaucoup de pénétration par M. Dasgupta, *History of Indian philosophy* (p. 213, *An early school of Sâmkhya*, p. 222, *Sâmkhya kârikâ*, *Sâmkhya sûtra*, etc.) et par M. A. Keith, dont le petit volume (*The Sâmkhya System*, Oxford, 1922) est certainement la meilleure mise au point de la question.

l'Etre se développe dans un certain état et en quelque sorte à un niveau déterminé de l'existence. Enfin *Tamas* est l'obscurité, assimilée à l'ignorance, et représentée par une tendance descendante[1]. » — Dans un autre sens, le *sattva* représenterait à peu près l'harmonie originelle, l'équilibre initial des choses, et, par extension, l'état d'inertie bienheureuse, l'état homogène idéal. Le *raja* serait la phase de rupture d'équilibre, et donc d'évolution, de mouvement, la phase de l'effort, de la passion et de la douleur. Enfin le *tamas* pourrait représenter à certains égards, la regression, la dissolution, le retour à l'inertie dans le chaos ténébreux. « Mélangés en proportions diverses, ces trois éléments vont constituer aux différents étages de la nature et de la vie, tous les êtres transitoires de tout ordre » (Senart).

Tout d'abord, les trois Gunas produisent, dans la Nature encore indifférenciée, les cinq éléments subtils (*tanmâtras*), inaccessibles à nos sens, mais principes derniers de tout ce que nous voyons. A leur tour les éléments subtils donnent naissance aux cinq éléments grossiers (*mahâbhûtas*), qui sont : l'éther (*âkâsha*), l'air, le feu ou lumière, l'eau et la terre. Et enfin les mille combinaisons des éléments grossiers produisent tout l'univers matériel. Ajoutons que dans le Sâmkhya comme dans le Védânta, la vie de l'univers est partagée en périodes de déploiement et de réabsorptions, ou, si l'on préfère, d'évolution et d'involution, de création et de dissolution. Les pé-

1. Guénon. *Introduction*, p. 244.

riodes de réabsorption ou d'involution, représentent le retour des Gunas à l'équilibre, à l'homogénéité et à l'inertie. Inversement, les périodes de déploiement ou d'évolution correspondent, au sein des Gunas, à une rupture d'équilibre provoquant le déclanchement, la mise en branle des créations.

La Prakriti et ses trois Gunas ne créent pas seulement la matière, ce que nous appelons le monde extérieur. Elles donnent également naissance, et par le même processus, à la personnalité humaine. De la Prakriti dérivent en effet tous les principes moraux qui constituent l'individu : l'intellect phénoménal, (*buddhi* ou *mahat*), la personnalité ou ego empirique (*ahamkâra*), le sens interne né de la perception psycho-physiologique (*manas*), et enfin les sens et volitions (*indriya*). Ainsi la Sâmkhya rattache au monde de la Prakriti ou monde de la nature, au même titre que la matière et le Cosmos, les actes de perception et toute la sensibilité interne.

C'est encore au domaine de la Prakriti qu'il faut rattacher ce que le Sâmkhya appelle le corps subtil (*linga sarîra*). Ce corps subtil, qu'Oltramare rapproche du « double » des anciens Egyptiens, et qui est un peu le « corps astral » des modernes théosophes, représente à la fois l'enveloppe, la gaine sensible de l'âme, et le support de la personnalité. Lentement formé par l'apport des existences antérieures, il conserve le résidu des anciennes perceptions, le bilan des actions accomplies, toutes les stratifications successives déposées en nous par notre passé millénaire. Devenu la chair de notre chair, le corps subtil, semblable à l'Hé-

rédité des évolutionnistes, nous constitue, à côté de notre âme immortelle, libre et irréductiblement simple, comme une âme seconde, acquise, composite et déterminée.

*
* *

En face de la Prakriti, de la Nature conçue comme essentiellement phénoménale et mouvante, en face du monde de l'évolution, le Sâmkhya, on l'a vu, pose le *Purusha*[1] ou Esprit, substance spirituelle, pure, immuable et inagissante. A première vue, le Purusha du Sâmkhya paraît se confondre avec l'Atman des Vedantistes. En réalité une différence capitale les sépare. L'Atman, l'âme du Védânta, était commun à toutes les âmes particulières, et comme indivis entre elles. Le Védânta (tout au moins le Védânta çankarien) ne reconnaissait qu'une Ame Unique, dont la division, le cloisonnement en âmes particulières n'était qu'une illusion de la Mâyâ. « Les âmes n'existaient pas d'une existence réelle : l'Ame seule existait. » Au contraire, dans le Sâmkhya, la pluralité des âmes est respectée. Il existe, il a toujours existé des âmes particulières tandis que l'Ame Unique n'est qu'une abstraction. Le *Purusha* n'est pas une manière de Paramâtman accidentellement morcelé. Aussitôt que posé, il nous est donné comme composé d'une infinité d'âmes individuelles réellement existantes, existant de toute éternité, *monades* closes, radicalement simples et indivisibles, et, de ce fait, indestructibles : le Purusha total

1. Appelé aussi *Pumas*.

n'existe qu'en tant que collection de ces innombrables purushas particuliers. Le Sâmkhya se présente ainsi comme une pure monadologie, associée tant bien que mal à une théorie mécaniste de la Nature.

Le monde spirituel a donc été soumis à la même loi d'individualisation que le monde matériel. Pour l'esprit comme pour la matière, c'est le particulier, non le général qui existe réellement. Ajoutons que les âmes participent chacune à toutes les qualités qu'aurait pu avoir un Paramâtman ou Purusha unique. De ce fait, elles sont toutes semblables entre elles, sans rien qui, originellement, les détermine ou les différencie et elles sont donc en dehors de toute catégorie de temps, d'espace ou de mouvement, éternellement pures, libres, illimitées (ou omniprésentes), immuables, indéterminées ou non-qualifiées (*aguna*), inaccessibles à la douleur, impassibles et impersonnelles.

Qu'est-ce donc qui, pratiquement, différencie ces âmes, toutes pareilles en principe? Quelle intervention étrangère arrache le Purusha à son immobilité, lui fait perdre sa simplicité et l'entraîne dans le monde du mouvement et du composé ? L'intervention de la Prakriti, répond le Sâmkhya. En s'unissant à l'Esprit, la Nature transforme les monades spirituelles en autant de *Jîva*, d'âmes empiriques et phénoménales. Le *Jîva* est le moi inférieur, le moi apparent, le moi « grossicr » ou différencié, c'est-à-dire l'individu, la personnalité morale, telle qu'elle se présente à nos yeux. Il engaine et masque la monade radicalement simple et immobile qui constitue notre moi réel, notre âme véritable. Avec le « corps subtil » qui lui sert de support, il

constitue le lien (*bandha*) entre la Nature et l'Esprit. Les âmes véritables sont éternelles. Le moi inférieur et son corps subtil naissent, évoluent, meurent et se réincarnent en emportant avec eux, à chaque renaissance, l'expérience acquise et emmagasinée dans leurs vies antérieures. Et c'est ce capital, positif ou négatif, d'actes et de mérites, ce bilan de chaque vie vécue qui détermine, dans le Sâmkhya comme dans le Védânta et dans le Bouddhisme, le sens des réincarnations successives (théorie du *Karman*).

Bien que doctrine purement expérimentale, le Sâmkhya fut amené à tirer du dualisme de l'âme et de la matière, une cosmogonie métaphysique : c'est le Purusha, l'Esprit pur, qui cause la création du monde, la Prakriti s'étant mise en mouvement *vers* lui, pour engainer en individualités matérielles les monades spirituelles qui le composent. En d'autres termes, l'attraction de l'esprit a causé la mise en branle de la matière, laquelle a rompu son équilibre primitif et est passée de l'état homogène à l'état hétérogène, du simple au composé, pour se modeler sur les monades, pour saisir et enclore dans les liens de la corporéité les innombrables principes spirituels. « De même que le fer se déplace s'il se trouve dans le voisinage d'un aimant, de même un mouvement a lieu dans la Prakriti au voisinage du Purusha. »

A ce point de vue, on peut donc dire que la Nature agit, évolue, et engendre uniquement « en vue de l'Ame ». L'âme dirige d'en haut, et d'ailleurs à son insu, l'évolution de la matière : elle est la cause finale de l'Evolution. « De Brahman jusqu'au brin d'herbe,

dit le *Sâmkhya-sûtra*, toute la création se fait en vue de l'âme, et continue jusqu'à ce que l'âme apparaisse dans la création. » La Nature, il est vrai, possède en soi une activité et une énergie latentes par lesquelles elle réalisera toutes les espèces et toutes les formes de l'univers. Mais cette énergie ne peut être libérée et mise en branle que par l'attraction de l'âme ; étant inintelligente, la Prakriti resterait à l'état inerte, si elle n'était aimantée par l'Intelligence, but suprême de la création. La Nature est donc dans le Sâmkhya comme chez certains philosophes modernes, l'Inconscient en marche vers l'Esprit.

Si, au point de vue objectif, l'action du Purusha sur la Prakriti provoque le branle de l'Evolution, inversement, au point de vue subjectif, l'action de la Prakriti sur le Purusha, de la Nature changeante sur l'Esprit immobile, crée le spectacle du monde et ce que nous appelons la vie et la sensibilité. Chaque âme est une monade close et immobile qui refléchit en son cristal le spectacle mouvant de l'univers matériel. Le cristal était pur et incolore — et en réalité il ne cessera jamais de l'être, — mais il va se diaprer, tel qu'un prisme, aux mille couleurs du changeant univers. Et ce jeu est si bien joué, que le cristal en arrivera à croire siennes les formes et les couleurs qu'il mire, à confondre avec lui-même les images dessinées à sa surface par les faisceaux lumineux du monde sensible. Dupe de ce mirage, l'âme se laisse troubler par le spectacle de l'univers. Elle qui était radicalement simple, elle se disperse dans la multiplicité des choses. Elle qui était essentiellement immobile, elle se prend

au flux incessant des phénomènes, à la fuite désordonnée et décevante des objets aperçus et aimés. Elle qui était lucide, impassible et froide, elle laisse pénétrer en elle la nescience, l'agitation, la passion, le trouble et, pour tout dire, la douleur du monde.

Une autre image qui fait bien comprendre l'association du Purusha lucide et immobile et de la Prakriti inintelligente et active, est l'image du paralytique et de l'aveugle : le paralytique monte sur le dos de l'aveugle, et l'aveugle suit la route où le guide le paralytique ; tous deux atteignent leur but, bien que chacun séparément en soit incapable. C'est ainsi que la création est réalisée par la collaboration de la Prakriti et du Purusha. « Pendant tout le temps que dure leur union, le Purusha, bien qu'essentiellement indifférent (*udâsîna*) entre dans l'ombre de la *buddhi* (l'intelligence phénoménale) ; il ne s'en reconnaît plus comme distinct ; il souffre des douleurs qui, en fait, appartiennent à la buddhi, mais que le Purusha regarde comme appartenant à lui-même, par ce qu'elles se trouvent réfléchies en lui ; et il ne peut se délivrer de ces douleurs et obtenir la béatitude finale, que quand il est débarrassé de l'erreur qni consiste à se confondre avec la Prakriti. » En résumé le mal réside essentiellemcnt dans le non-discernement (*aviveka*) du Purusha et de la Prakriti, c'est-à-dire dans l'imputation (*adhyâsa*) au premier de ce qui n'appartient qu'à la seconde. Inversement « c'est la connaissance de la distinction ou dualité de la Prakriti et du Purusha qui conduit au salut (Moksha) [1]. »

1. V. S. Ghate. *Op. laud.*, p. XXI.

Comme on le voit, le Samkhyâ prend là encore le contre-pied du Védânta pour lequel le salut consistait non dans la reconnaissance de la dualité, mais dans la découverte de l'unité, de l'identité absolues.

Les conclusions du Sâmkhya.

De même que le Védânta, le Sâmkhya peut donc être considéré comme une Critique de la Connaissance. Le criticisme du Sâmkhya, comme celui du Védânta, décompose le phénomène de représentation et en démontre le vice secret. Mais le Védânta (tout au moins le Védânta çankarien) ne voyait dans la perception qu'une illusion de l'esprit, qu'un rêve bien lié, le monde extérieur, produit de la Mâyâ, étant dépourvu de réalité objective. Le Sâmkhya, au contraire, croit à la réalité du monde sensible. Pour lui l'erreur ne réside pas dans l'extériorisation du songe intérieur, elle consiste au contraire dans la subjectivation du monde externe. Pour le Védânta, rien n'existait en dehors de l'âme dont l'erreur fondamentale consistait à projeter en dehors d'elle ses rêves, à objectiver ses images. Pour le Sâmkhya, le monde extérieur existe si bien que l'âme qui le reflète, en arrive à se laisser envahir par lui au point de s'identifier à lui.

Comme le Védânta d'ailleurs, le Sâmkhya cherche à délivrer l'âme de son illusion, — en l'espèce de l'emprise du monde, — en la rendant à elle-même. Cette délivrance, le Sâmkhya l'obtient, comme le Védânta, en rappelant à l'âme sa nature véritable. « Si le miroir dit aux objets qu'il mire : Je ne suis pas eux, cela n'est pas

moi, il cesse d'être le miroir, il est affranchi de l'obsession des formes ». En d'autres termes, la pensée peut se dérober au mirage de l'univers, et le monde sensible, la laissant en repos, se retire d'elle « comme la danseuse se retire de la danse lorsqu'elle s'est montrée à la foule ». Le sujet a exorcisé l'objet et le phénomène de représentation s'est évanoui.

Une remarque est ici nécessaire. La Délivrance obtenue par le Sâmkhya n'est pas du même ordre que celle des Védantistes. Le Védânta de Çankara, pour lequel le monde sensible n'avait point d'existence réelle, obtenait la Délivrance en dissipant le rêve universel, ce qui laissait l'âme seule à seule avec le Dieu intérieur, c'est-à-dire avec elle-même. Pour le Sâmkhya qui croit à l'existence réelle du monde et qui ignore Dieu, la Délivrance est simplement le divorce entre l'âme et le monde. Divorce psychologique et métaphysique d'abord, — l'âme refusant de se prêter à cette union avec le monde qu'implique pour elle l'acte de perception. Divorce moral ensuite, l'âme refusant de se laisser plus longtemps troubler par l'agitation de la Nature, et se retirant loin de la Nature, loin des passions, dans son inaccessible tour d'ivoire. La monade close interdit à son cristal de mirer plus longtemps le spectacle de l'univers; elle s'isole, se recueille et se replie sur elle-même. Elle était déjà, par définition, immobile et froide; elle va devenir en outre, par sa propre volonté, aveugle et sourde. Intelligence pure, elle va s'interdire l'intellection; murée sur elle-même, monade désormais sans portes ni fenêtres, elle sera vraiment alors « la solitaire immortelle » de Sully Prud-

homme, brûlant en silence dans la nuit. Mais tandis que chez le poète philosophe d'Occident, cet isolement éternel de l'âme était considéré comme un élément de douleur, les penseurs indiens, dans leur définitif désenchantement, y aspirent comme à une délivrance[1].

Si la suppression de tout lien entre les âmes et la Nature délivre les âmes du mirage de la représenta-

1. On étudiera plus loin les points de contact entre cette manière de voir et la théorie bouddhique. Signalons ici les analogies également visibles entre la doctrine Sâmkhya et le JAÏNISME. Comme le Sâmkhya, les Jaïns sont athées ; ils enseignent que l'univers existe « sans directeur ; par la seule force de ses parties » et qu'il est éternel. Il se compose de six substances : 1° principes matériels : l'espace ou éther spatial (*âkâsha*), le temps (*kâla*) et la matière élémentaire (*pudgala*) principe des quatre éléments (eau, feu, vent, terre) ; 2° de principes spirituels ou idéaux : l'âme (jîva), la loi ou justice (*dharma*), et le hasard ou injustice (*adharma*). L'âme est répandue dans l'univers entier, soit à l'état inconscient, soit à l'état lucide. Dans le Jaïnisme comme dans le Sâmkhya, elle déchoit en se laissant unir à la matière, en s'enlisant dans le monde matériel. L'emprise de la matière assujetit l'âme au karman, c'est-à-dire aux actes et à la chaîne des conséquences. « Le karman resserre les liens qui attachent l'âme à la matière et introduit dans le lieu même où l'âme réside des atomes nouveaux qui l'alourdissent et augmentent sa force d'impulsion vers le monde extérieur. » (Sylvain Lévi). Le salut est obtenu comme dans le Sâmkhya et le Bouddhisme par le divorce de l'âme et du monde, l'isolement de la première et le refus de collaborer avec le second « Le sage s'applique à diminuer les liens de l'âme avec les corps, à les anéantir par la suppression de l'activité, par la destruction des passions et l'asservissement des sens. Dès lors, il ne se forme plus de nouveau Karman, la provision antérieure n'a plus qu'à s'épuiser... Définitivement séparée des corps, l'âme s'en va hors du monde dans le ciel où résident les Jaïnas, et elle y séjourne éternellement pure, éternellement béate. » On voit les ressemblances de cet idéal et de celui du Sâmkhya.

tion et de la tyrannie de la sensibilité, elle délivre en même temps la Nature de la loi de l'Evolution. On a vu, en effet, que la Nature, originellement inerte, n'avait rompu son équilibre et déclanché son évolution que sous l'attraction de l'Esprit. Si donc l'Esprit s'éloigne d'elle, la Nature, privée de son moteur externe, retournera à l'état d'équilibre, d'inertie parfaite. Ne s'étant différenciée que pour se modeler sur la pluralité des âmes, elle reviendra à l'état indifférencié, neutre et homogène. Tout mouvement cessera, la création se dissoudra et la nature ne se manifestant plus, le monde extérieur sera comme inexistant. On aura ainsi obtenu, en même temps que la cessation du mécanisme de la pensée, un état cosmique équivalent à la fin du monde. Et c'est encore là un des buts de la Doctrine, car, au même titre que l'abolition de l'entendement, le Sâmkhya ne pourra regarder que comme un bien suprême, la mort du Cosmos.

Nous retrouvons ici une fois de plus le pessimisme des doctrines indiennes. Pessimisme si profond qu'il est accepté par elles comme un postulat de la pensée, comme une nécessité évidente, qu'on ne discute ni ne démontre. Pessimisme si enraciné qu'il est proclamé froidement, lucidement, avec une sorte de sérénité. Chez le Sâmkhya surtout, cette froide lucidité en face de la douleur universelle atteint un héroïsme intellectuel impressionnant. La vie est mauvaise, l'union de la pensée et du monde, qui crée la vie, est génératrice de douleur. Soit. La pensée ne pensera plus. L'âme se repliera sur elle-même et s'y murera. Plus d'action. Le refus de collaborer avec l'univers. Le divorce de

l'âme avec l'action, avec le monde, avec le corps, avec la sensibilité, voilà la Délivrance[1].

Etrange délivrance, pour des cerveaux européens, tout au moins. Etrange délivrance qui serait pour désespérer le sentiment, si le Sâmkhya s'était placé sur le terrain du sentiment. Et de fait nous verrons, à propos du Bouddhisme, les conséquences que peut engendrer une doctrine analogue, envisagée au point de vue de la sensibilité. Mais le Sâmkhya est uniquement intellectuel, d'un intellectualisme hautain, glacial. C'est une construction purement rationnelle, savante et sèche. A ce titre du moins, il est parfaitement logique. Ignorant Dieu, plaçant la nature aveugle et sans repos en face de l'Esprit inagissant, — l'aveugle fou-furieux en face du paralytique lucide —, la philosophie Sâmkhya ne peut qu'inviter le paralytique à éviter les coups de l'aveugle en se tenant à l'écart de celui-ci. Elle demande à la pensée de ne plus penser le monde, c'est-à-dire, pratiquement, de ne plus penser. Etant donné son point de départ, elle a raison. Mais alors, — ici encore —, que reste-t-il ?

Au reste, quelque logiques qu'elles fussent, les conclusions du pur Sâmkhya étaient si inacceptables par le cœur que toute une école partie des mêmes principes — l'école *Yoga*, — allait transformer cette doctrine né-

1. Les Jaïnas dont la philosophie présente tant d'analogies avec celle du Sâmkhya, vont jusqu'au bout dans cette voie : Ils enseignent que « l'ascète a le droit de hâter son divorce avec le monde et la Délivrance de son âme : « Le suicide par inanition est la mort des saints. »

gative et athée en une doctrine théïste, positive et même mystique[1].

D'autre part une autre doctrine, — le *Bouddhisme*, — devait pousser à l'extrême les conclusions du Sâmkhya, adopter son athéisme et son pessimisme, tout en repoussant les seules réalités que le Sâmkhya eut conservées : l'existence de l'âme et l'idée de substance. Elle devait aboutir ainsi à la négation complète, au nihilisme. Mais du nihilisme même, le Bouddhisme, à son tour, devait faire sortir le mysticisme et le théisme.

Nous allons résumer les phases de cette double évotion.

Le Yoga de Patanjali. Transformation du rationalisme Sâmkhya en doctrine théiste.

La philosophie *Yoga* dont la fondation est attribuée assez hypothétiquement au grammairien Patanjali (vers 140 avant J.-C.) [2], n'est qu'une branche du système Sâmkhya dont elle apparaît comme un essai d'adap-

1. Je rappelle ici ce que j'ai dit plus haut. Le Sâmkhya ne s'est pas fondu dans le Yoga. Ce sont deux doctrines parallèles dérivant des mêmes principes, l'une athée, l'autre théiste. Mais la première s'est étiolée avec le temps, tandis que la seconde a continué à vivre d'une vie morale intense.

2. Keith conteste l'assimilation du fondateur du Yoga au grammairien Patanjali, assimilation qui faisait fixer vers 140 avant J.-C. l'apparition des *Yogà-sûtras*. Il remarque que les *Yoga sûtras* contiennent des attaques contre les Bouddhistes Vijñânavâdins, lesquels ne datent que du IVe siècle de notre ère. — Les *sûtras* de Patanjali furent commentés par Vyâsa (400 de notre ère) et l'œuvre de Vyâsa fut elle-même étudiée par Vâcaspati Misra (*circa* 850),

tation religieuse [1]. Aussi bien part elle des postulats du Sâmkhya dont elle adopte les principes et les doctrines, concernant la *Prakriti*, le *Purusha* et l'action de la première sur le second. Mais ce qui fait l'originalité des Yogins, c'est qu'ils ont ramené le Sâmkhya aux règles de la foi brahmanique. De cette doctrine rationaliste et athée, ils ont fait une doctrine piétiste, orthodoxe et si parfaitement théiste qu'elle dépasse sur ce terrain le Vedânta de Madhva lui-même.

Aux deux principes du Sâmkhya, — *Purusha* et *Prakriti*, — le Yoga ajoute en effet un troisième principe qui n'est autre qu'*Içwara*, le Dieu manifesté, le Dieu des religions, déjà rencontré par nous chez certains Védantistes. Et cette notion d'*Içwara*, bien loin d'apparaître comme une notion accessoire, une conces-

Bhôja (x[e]), Vijñânabhisksu (xvi[e]) et Nâgesa (xvii[e]). Comme on le voit plusieurs commentateurs du Yoga sont en même temps des docteurs Sâmkhya.

1. Remarquons d'ailleurs que l'adaptation des données du Sâmkhya aux principes religieux du Brahmanisme, n'est pas le propre du Yoga. Cette adaptation, on la trouve partout, dans la *Bhagavadgîtâ* comme dans le *Manâva-dharma-çâstra*, dont le fond philosophique est constitué par les enseignements du Sâmkhya, auxquels a été seulement ajouté un « couronnement » védantiste. Dans la Bhagavadgîta, notamment, le *Purusha* du Sâmkhya est assimilé au Brahman suprême, à l'Être total des Upanishads et du Védanta ; quant à la *Prakriti*, au monde vivant du Sâmkhya, elle devient, dans le syncrétisme de la Bhagavadgitâ, l'aspect sensible, la manifestation, l'extériorisation de l'Ame universelle. Nous ne saurions trop insister sur l'importance, à côté du pur Sâmkhya philosophique et athée, de ce *Sâmkhya religieux*, tel que Manu et la Bhagavadgîtâ nous le révèlent (Cf. Keith, *op. cit.*, p. 29, *The philosophy of the great epic*).

sion à la piété populaire, va jouer un rôle capital dans l'économie du système Yoga [1].

Içwara, en effet, aurait pu s'identifier purement et simplement avec le Purusha, avec l'Esprit absolu, — auquel cas, on serait revenu au Paramâtman, à l'âme universelle du Védantisme. Or il n'en fut rien. L'Içwara des Yogins fut conçu comme radicalement distinct aussi bien du monde spirituel que du monde matériel. Il ne fut pas l'âme universelle, il fut une âme supé-

1. TEXTES DU YOGA. Ballantyne, *The aphorisms of Yoga philosophy*, Allahabad, 1852. — *Yoga sûtras. Patanjaladarsana*, éd. Jivânanda Vidyasagara, Calcutta, 1874. — Patanjali, *The Yoga system of Patanjali, or the ancient hindu doctrine of concentration of mind, embracing the mnemonic rules called Yoga bâshya, attributed to Vèda Vyâsa, and the explanation celled Tattva Vaicaradi of Vâchaspati Miçra*, translated from sanskrit by Hanghton Woods, Harvard Oriental Series, 1914. — ETUDES SUR LE YOGA. P. Markus, *Die Yoga Philosophie nach dem Râjâmartanda dargestellt*, Halle 1886. — K. Chakravarti, *Lectures on the hindu religion, philosophy and Yoga*, Calcutta, 1893. — Geo C. Williams, *An introduction to the study of the Yoga aphorisms of Patanjali*, Bombay, 1894. — Swami Vivekânanda. *Yoga philosophy. Lectures delivered on the Râjâ Yoga or conquering the internal nature, also Patanjali's Yoga Aphorisms, with commentaries*, Madras, 1897. — R. Garbe, *Samkhya und Yoga*, Bühlers Grundriss, Strasbourg, 1896. — Senart, *Bouddhisme et Yoga*, Revue de l'Histoire des religions, novembre-décembre 1900 — Richard Schmidt. *Fakire und Fakiristum in alten und modern Indien. Yoga lehre und Yoga Praxis*, Berlin, 1908. — John Campbell Oman. *The mystics of India, with an account of the Yogis*, Londres, 1903. — Paul Tuxen. *Aperçu de la philosophie Yoga d'après ses sources* (en danois), Copenhague, 1911. — Annie Besant. *Introduction à la Yoga*, Paris, 1912. — Ernest Bos. *Yoghisme et fakirisme hindous; Yoghis et fakirs ; leur entraînement, leurs facultés psychiques, leurs pouvoirs*, Paris, 1913. — S. Dasgupta, *Study of Patanjali*, (Calcutta University).

rieure et infinie, mais bien distincte des âmes créées. Au lieu de devenir, comme le Brahman du Védânta, un dieu panthéiste, il resta un dieu transcendant et personnel. Grâce à lui, la doctrine de Patanjali prit figure de doctrine théiste. Pour la première fois dans l'Inde, Dieu ne fut pas conçu comme la substance de l'univers, ou tout au moins comme la substance des âmes, mais comme extérieur à la création. Et c'est une constatation bien curieuse que la tentative opérée pour transformer en une doctrine positive et religieuse les doctrines négatives et athées du Sâmkhya, ait abouti, non à restaurer le vieux panthéisme des Upanishads, mais à retrouver sans le savoir les conceptions théistes de l'Occident.

L'introduction d'Içwara dans le Sâmkhya-Yoga explique tout le développement de la pensée de Patanjali. Dieu tout-puissant et providentiel, Içwara aide le Purusha à s'arracher à l'étreinte de la Prakriti, l'âme à se délivrer de l'emprise du monde. Cette délivrance que le Sâmkhya originel poursuivait par la méthode rationaliste, le Yoga l'obtient donc par la voie mystique, et les procédés qu'il emploie à cet effet ne sont pas sensiblement différents de ceux qu'avaient recommandés certains docteurs védantistes pour retrouver le Brahman intérieur au fond de l'âtman individuel.

Une différence profonde sépare cependant le Yoga du Védânta. L'extase du Védantiste le conduisait à s'absorber en Dieu, à fusionner avec le Brahman universel. Tout autre est l'extase du Yogin. Bien qu'obtenue par la grâce d'Içwara, elle n'amène pas, semble-

t-il, le Yogin à s'absorber dans Içwara [1]. Le Yogin s'efforce seulement par le divorce avec la Prakriti, puis, par l'abolition de la personnalité empirique, d'obtenir le retour de l'âme à sa propre substance, au Purusha radicalement pur, simple, et indifférencié. « Le retour à l'Inconscient divin est le but qu'il poursuit : l'âme individuelle, se détachant de tout ce qui fait ou exalte sa personnalité, n'aspire qu'à devenir l'âme sans conscience, sans personnalité qu'elle était jadis quand elle reposait, endormie, dans les profondeurs de l'abîme divin. » Comme on le voit, ce n'est plus ici l'absorption d'une âme individuelle factice et illusoire dans l'âme, seule réelle, de l'univers. C'est, dans le sein d'une monade close, réellement existante, et qui restera close et réelle, un travail intérieur ayant pour but d'atteindre la pure essence de cette monade. Il ne s'agit pas pour l'âme de se détruire comme dans le Védânta : la destruction de la personnalité-factice n'a, tout au contraire, d'autre but que l'intégration définitive de l'âme, la réalisation en elle de sa propre

1. Telle est du moins l'interprétation généralement donnée du Yoga. « Si le salut, écrit Oltramare, n'est possible que grâce à l'intervention d'Iswara, il ne consiste point en une union avec lui. Les purusa ne sont pas moins indépendants les uns des autres après le salut qu'avant. L'être sauvé reste en dehors de Dieu. » — Mais ici encore M. Guénon donne du Yoga une explication toute nouvelle et singulièrement intéressante : « Le but du Yoga, dit-il, est l'union avec *Ishwara*, considéré comme l'Etre universel, source commune du *Purusha* et de la Prakriti. » (Guénon, *Introduction à l'étude des doctrines hindoues*, p. 248). Cette interprétation découle en effet de la thèse de l'auteur qui voit dans le Purusha et dans la Prakriti non pas deux substances irréductibles, mais la double modalité de la même substance primordiale.

substance qui est être pur, sans détermination ni attributs. Le Yogin cherche, selon une saisissante formule, à *devenir celui qu'il est.*

La condition préalable de toute la morale Yoga doit donc être l'isolement absolu de l'âme. Et comme le propre de la perception est d'enchaîner le sujet à l'objet, l'âme au monde extérieur, l'isolement de l'âme ne pourra être obtenu que par la suppression de la perception. Bien mieux : toute pensée contingente étant l'établissement d'une relation, un dédoublement du sujet pensant, il faudra pour isoler complètement celui-ci, abolir jusqu'à la conscience, extirper les racines mêmes de la pensée : le but de l'ascète sera l'état de *manonmanî-avasthâ*, la désintellectualisation de l'intellect.

Telles sont bien les conclusions du Yoga. Sans doute, le Sâmkhya avait déjà formulé des principes analogues, mais le Sâmkhya n'était qu'une théorie philosophique, une froide doctrine d'école. Le Yoga, au contraire, fut la règle pratique d'une secte populaire, très répandue dans les milieux sivaïtes. Ce qui, pour le Sâmkhya, n'était qu'un simple jeu de l'esprit, devint chez les Yogins le code d'une ascèse sévère. Le Sâmkhya avait prescrit le divorce du *Purusha* et de la *Prakriti*, de l'Esprit et de la Nature, et la destruction de la personnalité, née du commerce adultère de ces deux principes. Le Yogin s'efforça de réaliser cet idéal par une série de pratiques moitié physiologiques, moitié intellectuelles, destinées à tuer l'individu dans l'homme. Deux méthodes furent inventées pour atteindre ce but : la méthode graduelle du *Râja Yoga*,

consistant en une progression de pratiques fort ponctuelles et minutieuses, et la méthode violente ou brusquée du *Hatha Yoga*.

Les règles du *Râja Yoga* portaient sur la discipline des attitudes, l'immobilité, le contrôle de la respiration (*prânâyâmâ*), la rétraction des sens (*pratyâhâra*), la fixation de la pensée (*dhârana*), la méditation ou contemplation (*dhyâna*) et la concentration de l'esprit (*samâdhi*). Chacune de ces opérations correspondait à une étape vers l'abolition de la pensée. Le *dhârâna*, la fixation consistait dans l'arrêt de l'esprit absorbé, soit dans la contemplation subconsciente de lui-même, soit dans la contemplation matérielle, poussée jusqu'à l'hallucination, d'un objet quelconque, tel que le bout du nez ou le nombril de l'ascète [1]. Par l'idée fixe ou la contemplation visuelle prolongée, cette méthode devait rapidement provoquer un des états d'hypnose bien connus de la psychiatrie moderne. En ce sens, il est certain que le Yogin parvenait effectivement à la désindividualisation, but de ses efforts, l'hallucination persistante lui enlevant bientôt toute conscience de sa pensée personnelle. Il perdait successivement la notion de son moi physiologique, puis de son moi psychologique, et atteignait l'état inconscient « par lequel étaient détruits tous les germes des impressions passées, et donc, aussi, tous les germes des futures renaissances individuelles ».

Quant au *Hatha Yoga*, c'était une méthode d'autosuggestion brusquée [2] : par l'ébranlement violent du

1. Oltramare, *Idées théosophiques*, I, 331.

2. Cf. *The Gheranda samhita, or treatise of Hatha Yoga*, english translation of Sri Chandra Vasu, Bombay 1895. — Swami Vivekânanda, *Raja Yoga or conquering the internal nature*, Londres, 1922.

système nerveux, par le détraquement voulu de l'équilibre psycho-physiologique, l'ascète brisait le cadre de sa personnalité, domptait et tuait son moi phénoménal. Cette méthode ne laissait pas que d'obtenir des résultats qui impressionnaient vivement les foules et confirmaient leur confiance en l'efficacité du *Yoga*. Don de double vue, don d'ubiquité, faculté de dématérialisation étaient les privilèges les plus ordinaires du Yogin. Les états d'auto-suggestion, de « transes », d'hypnose et de catalepsie, que l'ascète provoquait en lui-même, lui conféraient un pouvoir en quelque sorte magnétique sur son entourage. Nous renvoyons sur ce sujet aux ouvrages spéciaux qui relèvent moins de l'histoire de la philosophie que de l'étude de la théosophie, du spiritisme ou simplement de la pathologie.

*
* *

Il est permis de se demander comment le Yoga, fondé sur une philosophie particulièrement sérieuse, a pu aboutir dans la pratique à de tels égarements. Ecartant à la fois le panthéisme du Védânta et l'athéisme du Sâmkhya, il avait le premier dans l'Inde, bien avant les docteurs vichnouites du moyen âge, ouvert la voie au théisme. Aucune autre doctrine indienne ne se rapprochait davantage des religions transcendantes, Islam et Christianisme. La mystique même du Yoga aurait du achever ce rapprochement.

Or ce fut précisément la forme de sa mystique qui, dans l'application, écarta le Yoga des solutions chrétiennes. La grande différence entre la mystique chré-

tienne et la mystique hindoue, c'est que la première, fondée sur la charité, et ayant pour but l'union de l'âme à un Dieu personnel infiniment transcendant qui l'a élevée à une amitié surnaturelle avec lui, atteint à la contemplation par l'amour et pour l'amour, et suppose essentiellement la pratique des vertus évangéliques, avant tout de l'humilité, tandis que la seconde, orgueilleuse, et comme inhumaine, demande à l'homme d'atteindre par lui-même une super-connaissance sans amour et de pure intellectualité. Le Bouddhisme seul devait, — et bien faiblement encore —, laisser pénétrer sa mystique par les raisons du cœur. Le Yoga, comme auparavant le Védantisme çankarien, resta durement, inexorablement intellectuel. Il s'ensuivit que son ascèse fut contre nature. Le mysticisme chrétien, tout pénétré d'amour et d'héroïsme moral, est, tout en supposant les dons surnaturels de la grâce, profondément humain ; le mysticisme musulman, qui pour une bonne part dérive du christianisme[1], garde en général un caractère foncièrement affectif. L'amour, la tendresse et aussi l'humilité du cœur sont totalement étrangers aux Yogins. On chercherait vainement chez eux la richesse d'âme d'une sainte Thérèse ou simplement d'un Gazali et d'un Djelaleddin Rûmi. Les Yogins ne se soucient pas d'atteindre plus rapidement, par la voie privilégiée, à la perfection morale.

1. Dans ses pénétrantes et passionnantes études, M. Carra de Vaux a établi que la mystique musulmane *Orthodoxe* est d'inspiration directement chrétienne. Cf. Carra de Vaux. *Gazali*, Paris, Alcan, 1902. — Voir aussi Massignon, *La passion d'al Hallaj*, Paris, Geuthner, 1922, qui ouvre des horizons si nouveaux sur la question.

Ils se placent, comme les héros de Nietzsche, au-dessus de la Morale, par delà le bien et le mal. Ce ne sont pas des saints. Ce sont des surhommes. Ils ne prétendent pas élever tous leurs sentiments vers Dieu. Ils prétendent tuer le sentiment. Leur pensée n'est pas ivre de Dieu, élevée par lui à une saveur expérimentale supérieure à toute conception distincte. Ils cherchent à abolir leur pensée dans une illusion de transcendance.

La mystique chrétienne se présente comme un enrichissement, un élargissement infinis de la personne humaine. La mystique des Yogins fut l'appauvrissement systématique, — que dis-je ? — la destruction morale et mentale de l'être humain.

*
* *

Le Yoga représente un des « points d'arrivée » de la pensée indienne. A l'époque des premières *Upanishads*, l'Inde avait admis comme postulat philosophique la consubstantialité de l'âme et de Dieu et proclamé la vie foncièrement mauvaise. Partie de ces principes, elle avait logiquement abouti avec le *Vedânta* de Çankara, à un monisme si radical (identité de Dieu et de l'âme, inexistence du monde extérieur) qu'une telle position avait bientôt paru insoutenable. Si bien que toute la tactique des Védantistes postérieurs à Çankara n'avait tendu qu'à ramener indirectement le monisme du maître à un théisme plus ou moins avoué.

Mais à côté du Védânta primitif, une école rivale, celle du *Sâmkhya*, avait été si frappée des contradictions inhérentes à tout monisme, qu'elle n'avait cru pouvoir mieux faire que de prendre le contre-pied de la doctrine Çankarienne. Le Sâmkhya avait ainsi abouti à un athéisme à peine dissimulé, au dualisme, au déterminisme, et à un pessimisme absolu. Puis une partie des sectateurs du Sâmkhya se ravisèrent et essayèrent de faire, de cette doctrine toute intellectualiste et froidement négative, une doctrine positive et théiste. Telle fut la signification du Yoga. Mais voici que malgré l'élévation de sa métaphysique, plus proche qu'aucune autre de la théologie chrétienne, le Yoga, parce qu'il était, dans sa psychologie, resté fidèle aux conceptions inhumaines du Sâmkhya, n'aboutissait dans la pratique qu'à prêcher le suicide de la pensée, l'hallucination, le déséquilibre mental et physique...

Tel est le drame de la pensée hindoue, cherchant à tâtons, dans les ténèbres, la vérité, et la poursuivant avec une logique absolue, une probité implacable et un héroïsme intellectuel désespéré, jusqu'aux dernières conséquences de ses postulats, — jusqu'à l'inhumain et à l'absurde.

Un drame intellectuel aussi poignant (tous les problèmes y furent posés, toutes les solutions philosophiques tour à tour envisagées), de répercussions plus considérables encore (il eut tout l'Extrême-Orient pour théâtre) fut celui de la pensée bouddhique qu'il nous reste maintenant à examiner.

CHAPITRE II

LA PENSÉE BOUDDHIQUE

§ 1. — Le bouddhisme primitif

Définition du Bouddhisme.
Une philosophie du sentiment.

Le *Bouddhisme* n'est, historiquement, qu'une hérésie brahmanique, un système hétérodoxe, sorti du même fond que le Védânta, le Sâmkhya et le Yoga[1]. Son enseignement ne peut s'expliquer que si l'on

1. Bibliographie du Bouddhisme. — Etudes d'ensemble sur le Bouddhisme : Barthélémy Saint-Hilaire. *Le Bouddha et sa religion*, 3e éd., Paris, 1866. — Barthélémy Saint-Hilaire. *Le Christianisme et le Bouddhisme*, p. 1880. — E. Burnouf. *Introduction à l'étude du Bouddhisme indien*, Paris, 1876. — Wassilief, traduct. La Comme. *Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature*, Paris, 1865. — Spence Hardy. *A manual of buddhism, and its modern developpment*, Londres, 1880. — E. Senart. *Essai sur la légende du Bouddha*, Paris, 1882. — E. Senart. *Etude sur les inscriptions de Piyadasi*, Journal asiatique, 1881-1886. — Rockhill. *The life of Buddha and early history of his order*, Londres, 1884. — Monier Williams. *Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism, and its contrasts with Christianity*, Londres, 1889. — De Milloué. *Le Bouddhisme dans le monde*, Paris, 1893. — Minayeff. *Recherches sur le Bouddhisme*, traduct. de Pompignan, Musée

regarde comme tacitement acceptés au préalable la plupart des postulats de la société brahmanique, notamment la transmigration (*samsâra*) et la douleur universelle.

Guimet, 1894. — Rhys Davids. *Buddhism. His history and literature*, New-York, 1896-1901. — H. Kern. *Manual of indian buddhism*, Strasbourg, 1896 (Bühler's Gründriss). — Dahlmann, *Nirvana, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*, 1896. — De La Mazelière. *Moines et ascètes indiens*, p. 1898. — De la Vallée Poussin. *Bouddhisme, Etudes et matériaux. De l'histoire du bouddhisme; Bouddha et le bouddhisme des premiers temps. Evolution du Bouddhisme. Véhicules. Tantrisme. Le Yoga bouddhique. Théorie du Grand Véhicule. Théories et rites tantriques*, Paris, 1898. — De La Vallée Poussin. *Bouddhisme, Etudes et matériaux.* (*Cosmologie. Le monde des êtres et le monde réceptacle. Vasubandhu et Yaçomitra*, etc.), Paris, 1909. — H. Kern, trad. Huet. *Le Bouddhisme dans l'Inde.* Annales du Musée Guimet, Paris, 1901-1903. — Paul Carus, *L'Evangile du Bouddha*, trad. Milloué, Musée Guimet, 1902. — Otto Schroder. *Etat de la philosophie indienne à l'époque de Mahavira et du Buddha*, Leipzig, 1902. — Oldenberg. *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. Foucher, 3ᵉ éd., Paris, 1903 (Alcan). — V. Smith. *Açoka*, Oxford, 1901. — E. Hardy. *Buddha*, Berlin, 1903. — Max Walleser. *Die buddhische Philosophie in ihrer geschichtlicher Entwickelung*, t. I. *Die philosophische Grundlage des alteren Buddhismus*, Heidelberg, 1904. — De La Vallée Poussin. *Les Conciles bouddhiques*, Museon Bruxelles, et Paris, 1905-1909; Indian Antiquary, 1908. — R. O. Franke. *The buddhist councils*, Pali text Society, 1908. — Oltramare. *La formule bouddhique des douze causes; son sens originel et son interprétation théologique*, 1909. — De Milloué. *Le Bouddhisme*, Paris, 1907. — A. Roussel. *Le Bouddhisme primitif*, Paris, 1911. — Alexandra David. *Le modernisme bouddhique et le Bouddhisme du Bouddha*, Paris, 1911 (Alcan). — E. Hardy. *Asoka: Indiens Kultur in der Blütezeit des Buddhismus*, Mayence, 1913. — P. Masson Oursel. *Les trois corps du Bouddha*, Paris, 1913. — Vincent Smith. *Asoka, the buddhist emperor*, Oxford, 1920. — A. Roussel. *Le Bouddhisme contemporain*, Paris, 1916. — M. Winternitz. *Geschichte der indischen Litteratur*, t. II. *Die buddhistische Litera-*

La personnalité du *Bouddha* relève moins de l'histoire de la philosophie que de la critique historique. Rappelons seulement que trois thèses ont été formulées sur cette question. Pour plusieurs indianistes, dont un des plus connus est H. Kern, le Bouddha est un personnage mythique, au même titre que Krishna lui-même. Les partisans de cette doctrine se fondent principalement sur le *Canon du Nord* ou *Canon sanscrit*, tout encombré en effet de récits légendaires. Une deuxième école admet la personnalité historique de Çâkyamuni, mais estime que cette personnalité a été si bien recouverte d'éléments mythiques de formation antérieure ou postérieure qu'il devient aujourd'hui singulièrement difficile de l'en dégager : telle est l'opinion soutenue dans son magistral *Essai sur la Légende du Bouddha* par l'illustre Senart. Enfin l'école d'Oldenberg qui s'appuie principalement sur les Ecritures cinghalaises (Canon pâli) juge possible de reconstituer d'après elles la personnalité de Çâkya-

tur und die heiligen Texte der Jaïnas, Berlin, 1920. — W. Bohn. *Die Psychologie und Ethik des Buddhismus*, 1921. — Ferdinand Hérold. *La vie du Bouddha, d'après les textes de l'Inde ancienne*, Paris, 1922. — New-York public library. *Buddhism. A list of references in the New-York public library*, New-York, 1916. — S.-J. Warren. *Les idées philosophiques et religieuses des Jaïnas*, Mélanges du Musée Guimet, X, II. — W. Geiger. *Pali Literatur und Sprache*, Bühler's Gründriss, Strasbourg, 1916. — C. Eliot. *Hinduism and buddhism, an historical sketch*, 1921. — L. Ziegler. *Der ewige Buddho* (*Buddho der Protestant, der Erlebende, der Wissende, der öst Westliche*, 1921. — H. Haas. *Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum*, Leipzig, 1922. — Bernard Jasink, *Die Mystik des Buddhismus*, Leipzig, 1922.

muni. Dans un ouvrage capital, remarquablement traduit et comme « repensé » par A. Foucher, Oldenberg nous a donné le résultat des recherches accomplies en ce sens par lui et par ses élèves.

A s'en tenir aux conclusions de cette dernière école, il semble qu'on puisse accepter les données générales de l'histoire du Bouddha, telle que la présente la tradition cinghalaise : Le *Bouddha* Çâkyamuni aurait vécu dans l'Inde Gangétique entre 557 et 477 ou entre 563 et 483 avant notre ère. Il était né à Kapilavastu, aux confins du Népal et de l'Oude, d'une famille noble de la tribu des Çâkyas. Connu dans sa jeunesse sous le nom de Siddhârtha, il reçut l'éducation de tous les Kshatriyas de son âge. A vingt-neuf ans, il abandonna sa famille pour embrasser la vie monastique sous le nom d'ascète de Gautama. Après avoir reçu les leçons de différents maîtres qui professaient sans doute les doctrines *Yoga* [1], il se détacha des sectes existantes et décida d'en fonder une nouvelle. Il exerça son apostolat dans les provinces orientales, principalement au Magadha (Béhar) et au Kôçala (Oude), prêchant son *dharma* aux princes et au peuple et fondant partout des communautés de moines. Il mourut au cours d'une de ses tournées, à Kuçinagara ou Kuçinâra, vers 480 [2].

Quoi qu'il en soit de la personnalité historique du *Bouddha*, la plupart des indianistes sont d'accord sur

1. Sur les rapports du Yoga et du Bouddhisme, Cf. Sylvain Lévi, *Mahâyâna sûtralamkâra*, II, 19.

2. Cf. Przyluski, *Le Parinirvâna et les funérailles du Buddha*, J. A. 1920.

la nature du Bouddhisme primitif. Le Bouddhisme primitif n'était ni un système philosophique ni une religion. Ce n'était pas une religion, au sens communément attribué à ce mot, car, quoi qu'en aient dit d'éminents sociologues, il est difficile de concevoir une religion sans divinités, sans dogmes et sans culte. Ce n'était pas non plus un système philosophique, une doctrine intellectuelle à la manière du Vedânta et du Sâmkhya, car, bien que supposant un certain nombre de postulats philosophiques ou théosophiques alors universellement acceptés, il s'interdit formellement la discussion des grands problèmes métaphysiques posés par les Darçanas. Il bannit de la sorte les questions les plus familières à la pensée indienne : celles de l'Absolu et de la substance, de la nature de l'âtman et de la nature de Dieu, des rapports de Dieu et de l'âtman, celles de la Cause Première et de la Cause Finale de l'univers. Il alla jusqu'à déclarer vaine toute recherche proprement philosophique, toute spéculation pure, comme il déclarait inutiles dans la pratique les exercices d'ascétisme.

Que fut donc le Bouddhisme, s'il ne fut ni une religion ni une philosophie ? Il fut une attitude morale, une tentative pour envisager au seul point de vue du sentiment (— nous dirions au point de vue pratique, si ce mot avait un sens quand il s'agit de l'Inde —) le problème de la destinée humaine. Cette conception affective des choses, les fondateurs du Bouddhisme s'efforcèrent de ne la subordonner à aucun des systèmes philosophiques en vogue. Visiblement, ils voulurent que leur doctrine, destinée à un public

autrement large que celui de telle ou telle école, — destinée au peuple indien tout entier —, ne fut liée au sort d'aucune construction intellectuelle, d'aucune chapelle métaphysique. Ce fut cette volonté de « faire pratique », de « faire populaire » qui leur fit écarter toute philosophie première.

Mais si le Bouddhisme réussit à faire abstraction de toute la spéculation antérieure[1] et même de tout ce qui constituait le dogme brahmanique[2], il ne put éliminer les croyances générales du peuple indien. Il put écarter les *Brâhmanas* et les *Upanishads* ; il n'en accepta pas moins les données sentimentales et populaires du milieu brahmanique, et, au premier rang, la métempsycose et le pessimisme. Il mit en doute la réalité du monde extérieur et l'existence de l'âme, — c'est-à-dire tout le contenu de l'expérience et de la conscience —, mais, lui aussi, il ne douta jamais qu'un homme put devenir éléphant ou moucheron. Comme

1. Sur les rapports du Bouddhisme et du Sâmkhya, consulter l'appendice sur cette question *in fine* de : Oldenberg, *Le Bouddha*, etc., trad. Foucher. Sur les rapports du Bouddhisme avec le Nyâya et le Vaiçéshika, cf. L. Suali. *Contributi alla conoscenza della Logica e della metafisica indiana*. Giornale d. Soc. As. Ital. XIX, 283-369 et XX, 33-64. — L. Suali, *Museon* de Louvain, t. XIII, 1, 7, 1912, p. 109 et *sq*. — Sur les rapports du Bouddhisme et des Upanishads elles-mêmes, H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*. Remarquons que les affinités du Bouddhisme et des Upanishads ont été depuis longtemps signalées par Barth (*Bulletin*, 1899, 2, p. 20). — Cf. F. A. Schrader, *Uber den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahâvîras und Buddhas*, Leipzig, 1902.

2. Ou, plutôt, de tout ce qui, dans l'extraordinaire syncrétisme, dans le chaos philosophique et religieux du Brahmanisme, constituait *l'équivalent* d'un dogme.

l'Hindouisme, le Bouddhisme associa de la sorte à l'esprit philosophique le plus hardi une absence presque complète d'esprit critique. Comme les systèmes brahmaniques, il n'eut même d'autre but que de délivrer l'homme du cycle des renaissances. La pensée brahmanique avait représenté une libre spéculation de métaphysiciens, greffée à même sur une magie de primitifs. Le bouddhisme fut, — et resta — une manière de positivisme entée sur les croyances les plus enfantines de l'humanité [1].

Le Positivisme bouddhique.

Le Bouddha, pour autant que nous puissions découvrir sa pensée sous les stratifications postérieures, semble avoir volontairement laissé dans l'ombre toute la Métaphysique. A sa manière, avant Kant et Auguste Comte, il s'interdit et le problème des origines et le problème des causes finales. Ne voulant connaître de la spéculation que ce qui peut servir à améliorer le sort de l'humanité, il relégua l'objet de la métaphysique dans le domaine de l'Inconnaissable.

Le refus préalable de se laisser entraîner à la discussion des problèmes métaphysiques, est formellement indiqué dans les textes du Bouddhisme primitif. « Ne pensez pas, ô disciples, dit le *Samyutta Nikâya*, des pensées comme le profane en pense : Le monde

1. Pour la genèse de l'idée de transmigration, cf. Sylvain Lévi, *La transmigration des âmes dans les croyances hindoues*, Conf. du Musée Guimet, 1904. — Sur la doctrine du Karman, envisagée du point de vue indien, B. F. Kharbari, *The Karma philosophy*, 1913.

est éternel, — ou : le monde n'est pas éternel ; — le monde est fini, ou : le monde est infini. Si vous pensez, ô disciples, puissiez-vous penser : Ceci est la douleur, ceci est l'origine de la douleur, ceci est la cessation de la douleur ! » — On ne pouvait substituer plus nettement l'interprétation affective des choses aux interprétations purement spéculatives jusque-là régnantes.

Si le Bouddhisme primitif ramène toutes les questions au point de vue de la sensibilité, c'est qu'il se place sur le terrain des applications pratiques, sur le terrain moral. N'ont d'intérêt que les questions qui intéressent le Salut. Le révérend Mâlunkyâputta vint un jour trouver le Maître et lui exprima son étonnement de ce que la prédication du Maître laissait sans réponse une série de questions essentielles : « Le monde est-il éternel ou est-il limité dans le temps ? est-il infini ou a-t-il une borne ? Le parfait bouddha continue-t-il à vivre au delà de la mort ? « Que toutes ces questions doivent demeurer sans réponse, dit Mâlunkyâputta, cela ne me semble pas juste. Que le Bouddha veuille bien y répondre, s'il le peut ! » — Comme on le voit, les Ecritures bouddhiques n'ont pas cherché à escamoter la difficulté. Elles sont allées au-devant du problème. Tout en bornant leur champ intellectuel aux limites d'un strict positivisme, elles ont compris ce qu'une telle attitude avait de décevant pour « le sens métaphysique inné au cœur de l'homme ». Mais cette inquiétude métaphysique dont le Bouddhisme reconnaissait l'existence, il ne s'en refusait pas moins à la satisfaire. A la question de

Mâlunkyâputta, le Bouddha répond : « Que t'avais-je donc dit, ô Mâlunkyâputta (lorsque tu es entré dans la communauté) ? T'avais-je dit : Viens, sois mon disciple, et je t'enseignerai si le monde est ou n'est pas éternel, s'il est limité ou infini, si la force vitale est identique au corps ou si elle est distincte, si les saints survivent ou ne survivent pas après la mort ? » — Et le disciple doit confesser que jamais le Bouddha ne lui a promis la solution de ces problèmes. Le Bouddha poursuit alors : « Pourquoi n'ai-je pas enseigné aux disciples si le monde est fini ou infini, si le saint continue ou non à vivre au delà de la mort ? Par ce que la connaissance de ces choses ne fait faire aucun progrès dans la voie de la sainteté, par ce que cela ne sert pas à la Paix et à l'Illumination. Ce qui sert à la Paix et à l Illumination, voilà ce que le Bouddha a enseigné aux siens : la vérité sur la douleur et sur la suppression de la douleur. C'est pourquoi, ô Mâlunkyâputta, ce qui n'a pas été révélé par moi, que cela demeure irrévélé ! [1] »

On ne pourrait exiger une profession de foi plus nette. Le Bouddhisme se présente bien là comme une doctrine positiviste et utilitaire, — étant entendu que ces mots ne sauraient avoir dans l'Inde la même signification qu'en Occident, et que le positivisme ou l'utilitarisme dont il s'agit, est, non pas une discipline pour la défense et l'aménagement de la vie, mais une méthode pour l'extinction de l'existence.

Une image fait comprendre la pensée du Boud-

1. Résumé du *Çâla Mâlunkya Ovâda*.

dhisme primitif à ce sujet : « Un homme a été frappé d'une flèche empoisonnée. Sur le champ ses parents et ses amis ont appelé un habile médecin. Qu'arriverait-il si le malade se mettait à dire : Je ne veux pas laisser panser ma blessure, jusqu'à ce que je sache quel est l'homme qui m'a frappé, si c'est un noble ou un brahmane, un vaiçya ou un çûdra —, ? ou s'il disait : Je ne veux pas laisser panser ma blessure jusqu'à ce que je sache comment s'appelle l'homme qui m'a frappé, et de quelle famille il est, s'il est grand ou petit, et de quel aspect est l'arme dont il m'a frappé — ? Comment, en vérité, cela finirait-il ? — L'homme mourrait de sa blessure ! »

Il est impossible de faire entendre plus clairement que la recherche philosophique n'est pas près d'aboutir à la découverte de la Vérité et qu'en attendant le résultat de cette recherche, peut-être éternelle, le sage doit courir au plus pressé, prendre la vie telle qu'elle est, se pencher sur la douleur du monde, et y porter remède. Les systèmes philosophiques ne sont que des hypothèses ; la vie est un fait — un fait qu'on ne saurait négliger, car son autre nom est la douleur, qui vient nous chercher lorsque nous l'oublions. L'édifice du savoir ne sera sans doute jamais achevé ; en attendant, il faut vivre, c'est-à-dire souffrir, saigner, agoniser, mourir et renaître pour souffrir à nouveau. Alors, à quoi bon la philosophie, cet autre nom de l'orgueil, et son enseignement inutile ?...

En résumé Çâkyamuni refuse de discuter et même de laisser poser les problèmes métaphysiques : 1° par ce que la Métaphysique s'attaque au domaine de l'In-

connaissable ; 2° par ce que la solution de ces problèmes ne servirait en rien au salut de l'humanité. Si l'on tenait à faire entrer le Bouddhisme primitif dans les cadres traditionnels de la pensée occidentale, c'est donc au positivisme d'Auguste Comte et à l'agnosticisme de Spencer qu'il faudrait, de préférence, le comparer.

Ce qui sépare le Bouddhisme des systèmes hindous : Négation de l'Atman.

Plusieurs indianistes ont voulu voir dans le Bouddhisme « un dérivé de l'Ecole Sâmkhya ». Présentée sous cette forme l'assertion semble historiquement insoutenable : Kapila, le fondateur légendaire du Sâmkhya vivait au ve siècle comme Çâkyamuni, mais était sans doute plus jeune d'une ou de deux générations. Et d'ailleurs le système Sâmkhya ne fut définitivement constitué que vers le IIe siècle avant notre ère. Mais il est certain que le Bouddhisme naquit dans le même milieu philosophique que le Sâmkhya, comme il grandit dans le même milieu religieux et moral que le Jaïnisme [1]. Seulement s'il présente des éléments

1. La place nous manque ici pour exposer en détail le système philosophique du Jaïnisme, *ce frère aîné* du Bouddhisme. Nous ne pouvons que renvoyer à la note que nous avons consacrée plus haut à la métaphysique et à la morale jaïnas (cf. *supra* page 154). Consulter aussi la pénétrante étude que M. S. Dasgupta a faite de la philosophie jaïna dans sa grande *History of Indian philosophy*, t. I, Chapitre VI, p. 168-207, (Cambridge, 1922). On trouvera un exposé complet des principes métaphysiques Jaïnas dans le livre de M. Chandat Raï Jaïn, *The practical Path*, (Arrah, 1916). M. Chandat Raï a même essayé de fonder sur le Jaïnisme un syn-

communs avec le Sâmkhya, il a élaboré ces éléments suivant sa méthode propre et en a tiré un système entièrement original.

La philosophie Sâmkhya, reposait toute entière sur la notion de deux principes, de deux substances ou entités absolues dont l'action réciproque expliquait l'univers : D'un côté, la notion du Moi, l'*Atman* des Upanishads, (en pâli : *Attâ*) que le Sâmkhya nommait plus spécialement le *Purusha*, l'Esprit. De l'autre, la notion de la Nature ou *Prakriti*, qui est le non-moi (*Anâtman*, *Anattâ*). Le Bouddhisme, dès ses premiers pas, rencontrait sur son chemin ces deux entités fondamentales. Nous allons voir ce qu'il en fit.

Constatons d'abord que le monde extérieur tel qu'il se le représenta, ressemblait singulièrement à la *Prakriti* du système Sâmkhya, à la Nature en perpétuel devenir. Les *sûtras* bouddhiques le répètent à satiété : le moine qui contemple le monde n'y aperçoit qu'impermanence, fragilité, évanouissement. Mais pour le Sâmkhya, la Prakriti, la Nature éternelle, renfermait,

crétisme philosophique englobant toutes les doctrines indiennes et occidentales. Cf. Chandat Raï, *The Key of Knowledge*, Arrah. 1919. — Consulter en outre sur le Jaïnisme : Guérinot, *Essai de bibliographie jaïna*, Paris, 1906. — Guérinot. *Répertoire d'épigraphie jaïna, précédé d'une esquisse du Jaïnisme*, Paris, 1908. — Bühler. *The Jaïns,* 1881. — Barodia. *History and literature of Jaïnism*, Bombay, 1909. — J. Jaini. *Outline of Jaïnism*, Londres, 1916. — S. S. Divakara. *Nyâyavâtara, the earliest jaïna work of pure logic*, Arrah, 1916. — S. V. V. Maharaj. *The Naya Karnika, work on Jaïna logic*, Arrah, 1915. — Ernst Leumann, *Buddha und Mahâvîra, die beiden indische Religions stifter, zeitschrift fur Buddhismus*, janv.-mars 1922, et sq. — Hubert Warren, *Jainism in Western Garb, as a solution to life's great problems*, Arrah, 1916.

sous le torrent des phénomènes, un terrain fixe, permanent. Les faits se succédaient sans cesse, mais sous leur onde fugitive, on devinait le lit de la rivière. Ou plutôt, la *Prakriti* était le substratum, la Natura Naturans des faits physiques ou biologiques, conçus comme Natura Naturata. — Dans le Bouddhisme, ce substratum disparaît. La Nature en tant que substance s'évanouit aussi complètement que chez Çankara. Restent seulement les phénomènes que la terminologie bouddhique appelle les « ordres » ou « lois » (en sanscrit : *dharmas*, en pâli : *dhammas*), ou les « formations », impressions ou concepts (*samskâras* ou *sankhâras*) [1]. Le caractère essentiel de ces éléments est l'impermanence : « Impermanents, en vérité, ô disciples, sont les *Sankhâras*, soumis à l'apparition et à la disparition. Comme ils ont pris naissance, ainsi ils prennent fin. Tous les *sankhâras* sont instables. » Ainsi le monde extérieur, le monde de l'*anattâ* ou du non-moi, comme disent les bouddhistes, est conçu par eux comme un océan de formes éphémères, — un océan sans bords — un flux de phénomènes en perpétuelle évolution sans substratum connu.

Si le monde extérieur, le Cosmos, n'est qu'une mer

1. Rien de plus imprécis que la notion de *samskâra*, dans la philosophie bouddhique. Voici la définition de Monier Williams : « A mental conformation or creation of the mind (such as that of the external world, regarded but it as real, though actually non existent, and forming the second link in the twelvefold chain of causality or the fourth of the 5 Skandhas) ». Voir aussi la discussion philologique de Sylvain Lévi, in : Asanga, *Mahâyâna sûtrâlamkâra*, II, 47, note.

mouvante, si tout en lui est phénoménal, fugitif, impermanent, allons-nous du moins trouver la substance, la permanence, la réalité dans le moi, dans l'âme humaine ? L'impermanence du monde extérieur, le Sâmkhya l'avait proclamée avant le Bouddhisme, le Védânta était même allé dans cette voie jusqu'à nier la réalité des choses et Çankara avait formellement enseigné « l'acosmisme ». Et ils pouvaient impunément le faire, ils pouvaient ne voir dans le monde qu'un perpétuel devenir (théorie Sâmkhya) ou même qu'un rêve de la Mâyâ et de l'Avidyâ (théorie Védânta). Ils le pouvaient, car l'Être qu'ils n'avaient pas trouvé dans le Cosmos, le Sâmkhya et le Védânta le découvraient au fond de l'âtman individuel. Mais la position philosophique du Bouddhisme est singulièrement plus osée. Pas plus que dans le Cosmos, il ne trouve de réalité dans l'âme. Le moi (*attâ*) se dissout, comme le non-moi, en un torrent de phénomènes. Pas plus que les corps, les âmes n'existent en tant que substances. « Ce ne sont, dit Oldenberg [1], que des collections de phénomènes diversement entrelacés qui apparaissent et disparaissent. Sensations, représentations, tous les faits qui constituent la vie intérieure, s'écoulent les uns dans les autres, comme un torrent ; au centre de cette changeante multiplicité, se tient la connaissance (*vijñâna* ou *vinnâna*) ; c'est elle qui surveille les allées et venues des idées et des sensations, mais elle-même n'en est pas essentiellement distincte ; elle n'est encore qu'un sankhâra et, comme tous les

1. Oldenberg. *Le Bouddha*, trad. Foucher, 3e éd., p. 252

autres *sankhâras*, elle est inconsistante et sans substance [1] ».

On voit ici le fossé qui sépare le Bouddhisme de la philosophie Sâmkhya. Le Bouddhisme étend à l'esprit, au *Purusha*, le caractère impermanent, phénoménal, que le Sâmkhya avait reconnu à la *Prakriti*, à la Nature. Ame et Nature ne sont l'une et l'autre qu'un torrent de phénomènes. La Nature, en tant que substance des choses, avait déjà disparu sous le flot. Et voici que l'âme, la conscience psychologique, réduite à n'être qu'un épiphénomène, aussi éphémère que les phénomènes eux-mêmes, disparaît à son tour. L'*Atman*, le roc inébranlable sur lequel le Védânta avait fondé tout l'édifice de sa doctrine, l'âtman qui avait résisté même à la sape du Sâmkhya, se trouvait submergé par la grande vague bouddhique. Dans le naufrage des anciennes entités métaphysiques, plus rien ne surnageait. Un océan de formes, aussi mobiles, aussi inconsistantes, aussi éphémères que les vagues de la mer, recouvrait l'univers et l'esprit. Ni Dieu, ni âme, ni monde extérieur. Plus rien que le torrent des choses.

La notion de l'*Atman*, du Moi-sujet, était trop profondément ancrée dans la pensée indienne, pour que la disparition en fut facilement acceptée. Les textes bouddhiques conservent le témoignage des protesta-

1. Cette négation de l'âme, et même du Moi et de la personnalité, paraît difficilement conciliable avec les notions de mérite et de démérite, c'est-à-dire avec le principe même de la responsabilité humaine. Sur la manière dont le Bouddhisme cherche à sortir de ces difficultés, voir les pénétrantes études de M. de La Vallée Poussin : *La négation de l'âme et la doctrine de l'acte*, Journal Asiatique, 1902, II, 237.

tions ou tout au moins de l'étonnement que provoqua la négation de l'existence de l'âme. Le *Milindapanha*, qui ne date peut-être que du Ier siècle de notre ère mais qui semble conserver l'écho des anciennes controverses, fait discuter la question de l'irréalité du Moi entre le roi Milinda, (— le roi indo-grec Ménandre, qui vivait vers l'an 150 avant J.-C. —) et le patriarche Nâgasèna. Au roi qui lui demande son nom, le patriarche répond : « Je m'appelle Nâgasèna, mais Nâgasèna, ô roi, n'est qu'un nom, une dénomination, une désignation, une expression, un pur mot : Il ne se trouve point ici de sujet (c'est-à-dire de personnalité) ». Sur quoi le prince grec répond non sans ironie : « S'il ne se trouve pas ici de sujet, qui est-ce alors qui vit? Qui atteint la sainteté ? Qui atteint le Nirvâna ? En ce cas, il n'y a plus ni bien ni mal, il n'y a plus d'artisan des actions bonnes ou mauvaises. Bonnes ou mauvaises actions n'apportent alors aucune récompense et ne portent aucun fruit. Si quelqu'un te tuait, ô révérend Nâgasèna, celui-là même ne commettrait même pas un meurtre ! » A ces arguments qui ne manquent pas de piquant, Nâgasèna répond par la pure doctrine bouddhique : Le *moi* ce n'est ni le nom, ni le corps, ni les sensations, ni les représentations, ni la connaissance, ni même l'assemblage du nom, du corps, des sensations, des représentations et de la connaissance ; ce n'est pas non plus quelque chose en dehors du corps (et ici le Bouddhisme interdit d'avance toute tentative pour faire surgir au fond du moi-phénoménal le Paramâtman divin du Védânta ou le Purusha universel du Sâmkhya). Le roi Milinda, avec le bon sens ailé

d'un compatriote de Socrate et de Lucien, tire dans une plaisanterie, la conclusion de cette doctrine. « Ainsi donc, Maître, de quelque côté que je t'interroge, nulle part je ne trouve Nâgasèna. Un mot vide, Maître, voilà Nâgasèna. Qu'est-ce donc que Nâgasèna? Tu parles faussement, Maître, et tu mens : il n'y a pas de Nâgasèna! »

Sans se décontenancer, le docteur bouddhiste répond au roi par l'argument — classique dans l'Ecole — tiré de l'analyse de l'idée de char. Qu'est-ce que le char ? Ce n'est ni le timon, ni les roues, ni le coffre, ni le joug; ce n'est pas davantage l'assemblage de toutes ces parties; mais par rapport au timon, à l'essieu, aux roues, au coffre et à la barre, on emploie le nom, la dénomination, la désignation, l'expression, le mot de char : « De même aussi, ô roi, par rapport à mon corps, à mes sensations, à ma connaissance, on emploie le nom, la dénomination, la désignation, l'expression, le mot de Nâgasèna. Mais de sujet dans le sens strict du mot, il ne s'en trouve pas ici... [1] »

Mêmes arguments dans le *Bhikkhunî Samyutta*. Mâra, le Malin, demande à une religieuse bouddhique : « Par qui la personnalité est-elle créée ? La personne qui naît là, où est-elle? Où est la personne qui s'en va? » — A cette « tentation », la savante nonne oppose elle aussi la pure doctrine de Çâkyamuni : « Que veux-tu dire, ô Mâra, qu'il y a une personne? Fausse est ta

1. Cf. *The questions of King Milinda,* traduit du pâli en anglais par Rhys Davids, Sacred books of the East, Oxford, 1890-1894. — A. Waddel, *Historical basis for the Questions of King Menander*, Journal Royal Asiatic Society, 1897. — Rapson. *Cambridge history of India*, t. I (1922), p. 550.

doctrine ! Ceci (elle-même) n'est qu'un amas de formations changeantes (*sankhâras*) ; il ne se trouve pas ici de personne ! »

La théorie brahmanique de l'*âtman*, de la substance spirituelle qui était la théorie centrale de tous les systèmes philosophiques, aussi bien des systèmes orthodoxes, comme le Védânta, que des systèmes rationalistes, comme le Sâmkhya, est donc directement prise à parti par le Bouddhisme : Mieux vaudrait encore le matérialisme, quelque grossier qu'il soit, que la croyance à l'*âtman* et au *purusha*. « Ce serait encore mieux, ô disciples, si un enfant du siècle prenait pour le Soi (*âtman*) le corps matériel, que s'il prenait l'esprit. Et pourquoi celà ? C'est que, ô disciples, le corps formé de quatre éléments, peut subsister cent ans et même plus. Mais ce qui, ô disciples, est appelé l'esprit, ou la pensée, ou la connaissance, cela se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit. De même, ô disciples, qu'un singe, prenant ses ébats dans une forêt, saisit une branche, puis la laisse échapper et en saisit une autre, puis une autre, ainsi, ô disciples, ce qui est nommé l'esprit ou la pensée ou la connaissance, se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit ».

Le *Purusha* a sombré en même temps que la *Prakriti*, l'*âtman* en même temps que le *Brahman*. Que reste-t-il ? La mer mouvante avec ses vagues éphémères, ou plutôt — image qu'ont préférée les Evangiles bouddhiques — le brasier universel, avec ses flammes mobiles, ses dansantes étincelles, sa fumée décevante, sans cesse évanouie, sans cesse reformée...

Conception bouddhique du monde.

Le Bouddhisme, avons-nous dit, est une manière de positivisme oriental : il ne voit dans le monde, ainsi que l'école de Stuart Mill, qn'une succession de phénomènes. Mais il représente aussi une conception affective de l'univers. Le monde purement phénoménal qu'il décrit, est donné comme en proie à l'univer selle douleur. La mer mouvante des formes éphémères, est un océan de douleur. Autant que les divers systèmes brahmaniques, plus même qu'aucun d'eux, la philosophie bouddhique est une théorie du Pessimisme.

C'est une chose étrange et vraiment impressionnante que tous les systèmes indiens, quels que soient leurs points de départ, leurs méthodes et leurs tendances, aboutissent de la sorte au pessimisme. Le Brahmanisme des Upanishads et de Çankara avait posé que l'âme humaine est de même nature que Dieu, sinon identique à Dieu ; mais lorsque l'âme, forte de cette assurance, avait voulu se fondre en Dieu ou simplement s'unir à lui, elle s'était heurtée au dogme de la transmigration, la Délivrance avait reculé à l'infini et le désespoir de la vie sans fin, — des « travaux forcés de la métempsycose », — s'était abattu sur l'homme. Le pessimisme, en ce cas, naissait d'une sorte de vertige métaphysique, de « l'hallucination de l'Absolu ». Dans le Bouddhisme au contraire, le pessimisme était engendré par l'absence totale de métaphysique, par la disparition complète de l'Absolu : l'esprit, n'apercevant de tous côtés, à perte de vue,

qu'un océan de phénomènes éphémères, ne pouvant se reposer nulle part sur le roc d'une substance fixe, d'une réalité assurée, sombrait dans la désespérance. Le pessimisme naissait tout à l'heure de l'espèce d'ivresse de Dieu qu'occasionne le Panthéisme, boisson trop capiteuse pour le plus grand nombre [1]. Il naît maintenant de la privation totale du divin, privation à coup sûr d'autant plus cruelle que l'esprit indien était habitué, depuis des siècles à vivre de métaphysique.

Nous rencontrons là une nouvelle preuve de l'angoisse philosophique inhérente à l'esprit indien, toujours prêt aux solutions les plus audacieuses, ne se guérissant d'un extrémisme que pour tomber dans l'extrémisme contraire, et gardant de tant de tentatives désespérées une inguérissable lassitude. Au cours de cette longue recherche, tous les points fixes, toutes les

1. Il ne faudrait pas se laisser prendre à certaines expressions. On rencontre sans doute, dans le Védânta notamment, nombre de penseurs qui placent le bonheur suprême dans la disparition de la personne humaine au sein de l'Atman universel Tout le monde connaît l'hymne de la *Pancadasî :* « Je suis heureux ! Je suis heureux ! La félicité du Brahman s'est visiblement manifestée à mes yeux !... Désormais je ne sentirai plus les misères de l'existence ! J'ai obtenu tout ce qui valait d'être obtenu ! Quel bonheur au monde peut être semblable au mien ? Je suis heureux, je suis heureux, oui, deux et trois fois heureux ! » Il semblerait qu'on fut là aux antipodes du pessimisme. Mais qu'est-ce que le pessimisme, sinon la certitude que la Création est mauvaise ? Et sur quoi est fondée la félicité de la Pancadasî, sinon sur la destruction, l'évanouissement de cette Création et l'abolition de la personne humaine ? L'hymne de la Pancadasî ressemble singulièrement aux chants d'allégresse des moines bouddhistes à l'approche du Nirvâna. Dans les deux cas, il s'agit *d'une joie à base de pessimisme*.

certitudes, tous les fondements de la pensée et de l'action avaient disparu l'un après l'autre. Les *Upanishads* et le *Vedânta* avaient dissipé la notion du monde extérieur, la croyance à la réalité de l'univers. La *Sâmkhya* avait supprimé l'idée de Dieu. Le *Yoga* s'était attaché à abolir la raison, à détruire le mécanisme de la pensée. Voici maintenant que le Bouddhisme niait l'existence de l'âme et supprimait la personnalité humaine. Ne s'appuyant plus sur rien, condamnés à voguer sans boussole et sans rames sur un océan sans rivages, comment les Bouddhistes auraient-ils évité le pessimisme ? La manière dont ils avaient posé le problème leur interdisait d'avance toute autre conclusion.

Mais, comme on l'a vu, le pessimisme bouddhique n'est pas seulement un pessimisme intellectuel, à la manière de celui des Upanishads ou du Sâmkhya. C'est surtout un pessimisme sentimental, et, si l'on peut dire, expérimental. La vie, conçue comme un double torrent de visions et de désirs également éphémères, — *die Welt als Wille und Vorstellung*, — est toute douleur parce que dans la race indienne, — cette race si noble et si infortunée, — tel est le résultat de l'expérience. Certes rien n'est moins philosophique que d'expliquer les philosophies par « l'histoire naturelle des philosophes ». C'est la une méthode illégitime qui ne saurait être trop sévèrement blâmée. Il est un cas cependant où cette méthode peut être admise : c'est lorsque le philosophe nous y a conviés lui-même en édifiant son système sur le terrain sentimental et expérimental. Le Bouddhisme nous affirme, que la vision du monde et l'effort humain, que la pensée et l'action

aboutissent à la Douleur. N'est-ce pas parce que, chez la race indienne, race intellectuellement supérieure mais opprimée par le milieu, il s'était produit depuis longtemps, entre les facultés, la rupture d'équilibre dont nous parlions au commencement de cet ouvrage, rupture qui avait brisé l'élan vital et fait douter de la valeur de l'action? Celui qui souffre est un blessé. La race qui déclare la vie foncièrement mauvaise ne serait-elle pas simplement une race inadaptée, — héroiquement inadaptée, — qui, au bout de trois millénaires n'a pas voulu ployer le tempérament aryen devant les conditions despotiques du milieu subtropical? Tout près de nous, sous nos yeux, notre littérature coloniale, expression d'éléments européens placés dans des conditions climatériques analogues, ne trahit-elle pas trop souvent la même crise morale [1] ?...

Tout le Bouddhisme, dans sa forme primitive, ne fut donc qu'une théorie de la Douleur universelle et des moyens de parvenir à l'abolition de la Douleur, à la Délivrance. Le texte que l'on peut considérer comme le *Credo* bouddhique, celui dans lequel sont formulées des *Quatre Vérités Saintes* ne porte pas sur autre chose :

« Voici, ô moines, la vérité sainte sur la Douleur : la naissance est douleur, la veillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce que l'on n'aime pas est douleur, la séparation

1. Convenons toutefois que les philosophies indiennes ne sont pessimistes qu'au point de vue occidental. Elles ne le sont pas dans la conception nouménale du monde, qui est celle des Indiens. Cf. La Vallée Poussin, *Pessimisme hindou*, Muscon, 1904, 113.

d'avec ce que l'on aime est douleur, ne pas obtenir son désir est douleur; en résumé les cinq sortes d'objets de l'attachement sont douleur.

« Voici ô moines, la vérité sainte sur l'origine de la douleur : c'est la soif de l'existence qui conduit de renaissances en renaissances, accompagnée du plaisir et de la convoitise, la soif de plaisirs, la soif d'existence, la soif d'impermanence.

« Voici, ô moines la vérité sainte sur la suppression de la douleur : l'extinction de la soif d'existence par l'anéantissement complet du désir, en banissant le désir, en y renonçant, en s'en délivrant, en ne lui laissant pas de place.

« Voici, ô moines, la vérité sainte sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur : c'est le chemin sacré à huit branches qui s'appelle : loi pure, volonté pure, langage pur, action pure, moyens d'existence purs, application pure, mémoire pure, méditation pure »...

D'après toutes les traditions bouddhiques,ces Quatre Vérités fondamentales furent révélées à Çâkyamuni. sous l'arbre de la Bodhi, à Gayâ, dans la nuit de la Grande Illumination. Et c'est à partir de ce moment qu'il devint véritablement le suprême Bouddha, le sage par excellence.

L'instabilité et la douleur du monde, le caractère éphémère et décevant de toute existence sont les thèmes les plus courants des sermons attribués à Çâkyamuni. La plupart de ces textes peuvent se résumer ainsi : le désir est le moteur du monde, le principe de tout effort, or tout effort est douloureux, et

l'objectif de l'effort, la satisfaction du désir, n'est aussi que déception et amertume. Mais la douleur de l'existence individuelle ne serait encore rien, si elle n'était projetée dans l'éternité et multipliée à l'infini par le dogme de la transmigration. « Que pensez-vous ô disciples, qui soit plus : l'eau qui est dans les quatre grands océans, ou les larmes qui ont coulé et que vous avez versées, tandis qu'en ce long voyage vous erriez à l'aventure, de migration en migration, et que vous gémissiez et que vous pleuriez ?... La mort d'une mère, la mort d'un père, la mort d'un fils, la mort d'une fille, la perte des parents, la perte des biens, tout cela à travers de longs âges, vous l'avez éprouvé ! Et pendant de longs âges, alors que vous subissiez ces épreuves, il est coulé, il a été versé plus de larmes, tandis qu'en ce long voyage vous erriez à l'aventure, de migration en migration, et que vous pleuriez et que vous gémissiez, il a été versé plus de larmes qu'il n'y a d'eau dans les quatre grands océans. »

L'association du dogme de la transmigration et du dogme et de la douleur universelle permet au Bouddhisme d'édifier une théorie générale sur la genèse du monde, de la vie et de la pensée, et cela sans sortir du terrain purement phénoménal où s'était placé Çâkyamuni. C'est la théorie connue sous le nom dè « formule du lien de causalité », et dont voici la traduction : « De l'ignorance proviennent les formations (*sankhâra*) des formations provient la connaissance (*vijñâna*) de la connaissance proviennent les noms et corps ; des noms et corps proviennent le monde des sens et des objets de la perception ; des sens et des

objets proviennent le contact et la sensation ; de la sensation provient le désir; du désir l'attachement à l'existence (*upâdâna*), de l'attachement provient l'existence (*bhava*) [1], de l'existence provient la naissance; de la naissance proviennent vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir. »

Cette formule, de terminologie assez obscure, peut, semble-t-il, être expliquée de la sorte : à la base du monde, le Bouddhisme, comme avant lui le Védânta, place l'*Avidyâ*, la Nescience, qui, sous un autre nom, et aussi la Mâyâ, l'Illusion Universelle. C'est cette nescience qui crée les formations ou phénomènes. Des phénomènes cosmiques sort cet autre phénomène que la terminologie insuffisante du Bouddhisme primitif nomme la Connaissance et dans lequel on peut sans doute voir la Pensée (nous dirions l'âme si ce mot ne devait être banni du vocabulaire bouddhique). En s'incarnant dans le sein de la mère, la pensée donne naissance au corps de l'enfant, avec tout l'appareil sensoriel d'où par le jeu de la perception, sortira le monde sensible.

Sur ce point capital, en effet, la Doctrine bouddique est à la fois objective et subjective. En plaçant à l'origine de la série causale l'ignorance ou Illusion universelle, le Bouddhisme semblait adopter la méthode objective et admettre, en dehors de l'esprit humain, l'existence du monde extérieur (étant bien entendu d'ailleurs que cette existence n'avait qu'un caractère

1. Vraisemblablement l'existence dans la conception, celle de l'embryon au sein de la mère, puisque de l'*upâdâna* provient la naissance.

purement illusoire et phénoménal). Mais voici qu'en faisant sortir des sens l'objet de la perception, les théoriciens de la série causale paraissent supposer que le monde sensible est le produit de la pensée, et nous retombons dans le subjectivisme.

La série causale se présente ainsi comme un cercle fermé, une chaîne sans fin. Les derniers termes de la série expliquent à leur tour les premiers. Les passions humaines, qui constituent le dernier terme, engendrent l'ignorance (nescience) ou Illusion, donnée tout à l'heure comme le premier terme ; l'ignorance donne naissance aux formes, celles-ci à la pensée qui en s'incarnant chez l'embryon crée l'individu dans lequel germeront les passions, et ainsi de suite à l'infini. De sorte que toute la série causale, sous son double aspect objectif et subjectif, pourrait se réduire à cette formule : l'Illusion Universelle donne naissance à l'esprit humain, et l'esprit humain crée l'Illusion Universelle. Le caractère de chaine sans fin ainsi attribué à la série causale permet aux Bouddhistes d'écarter la notion de Cause Première qui eut renversé l'équilibre de leur système. Il corrobore d'autre part le dogme du Karman que le Bouddhisme avait emprunté aux sectes brahmaniques pour en faire un des pivots de sa doctrine. Chaque existence individuelle a pour cause et pour explication, à travers les chainons de la série, la somme de toutes les existences antérieures comme elle a pour conséquence et pour sanction toute la suite des existences à venir.

Cette chaîne sans fin qui nous rive à la vie, il s'agit de la rompre. La vie étant douleur, la délivrance doit

en effet consister dans l'extinction de la vie. Hâtons nous de reconnaître que ce résultat ne saurait être obtenu par le suicide : le suicide loin de mettre fin à l'existence du fidèle, ne ferait que river plus étroitement celui-ci à la chaîne des renaissances [1]. Mais la série causale nous enseigne par quels moyens la Délivrance peut être obtenue. Il suffit pour y parvenir, de remonter un à un, en les détruisant les uns après les autres, tous les maillons de la chaîne de causes. A la fin de cette opération, la chaîne sera brisée et, les causes des renaissances ayant été détruites dans leur racine, le fidèle sera définitivement délivré : « De même que la grande mer, ô disciples, n'est pénétrée que d'une seule saveur, celle du sel, de même cette doctrine n'est pénétrée que de la saveur de la Délivrance » [1].

La série causale a montré que le monde — aussi bien le monde extérieur que le moi humain —, est un tissu d'apparences vaines, un mirage sans consistance, un processus d'illusions. Pour obtenir la délivrance, pour faire cesser la douleur du monde, il suffira donc de dissiper l'illusion du monde. La méthode employée pour cela est double. Il faut, au point de vue intellectuel, se pénétrer de l'inexistence des choses, — et les choses qui n'existent que de l'existence que leur prête l'esprit, s'effaceront sans retour, selon la méthode

1. On sait que plus logiques que les Bouddhistes, les Jaïns dont la doctrine est presque identique, vont jusqu'au bout de leurs théories : Ils préconisent pour les saints le suicide, en l'espèce le suicide par inanition.

2. *Cullavagga*, IX, 1, 4.

déjà préconisée par le Sâmkhya, puis l'esprit se dissipera lui-même, par la même voie, son caractère purement épiphénoménal ayant été reconnu.

Nous arrivons ainsi à des formules très simples qui semblent bien constituer le dernier mot de la conception du monde d'après le Bouddhisme primitif. Le monde est une Illusion que l'esprit du sage fait cesser à son gré ; et en même temps le monde est un Désir que le sage éteint à son gré en anéantissant en soi-même toute passion, toute joie et toute douleur, tout sentiment. Au bref pour reprendre la formule allemande, le monde conçu « comme Volonté et Représentation », prend fin lorsque l'esprit abolit en lui la volonté de vivre et dissipe le mirage de la Représentation. La Délivrance obtenue par cette double voie porte dans le Bouddhisme un nom caractéristique : c'est l'extinction ou *Nirvâna.*

Le Nirvâna. Conclusions du Bouddhisme

Le *Nirvâna*, tel que le conçut le Bouddhisme primitif, est-il le Néant, le Non-Etre ? Il ne le semble pas, du moins à proprement parler, car le Néant et le Non-Etre sont des entités métaphysiques, et le Bouddhisme s'est interdit toute métaphysique [1]. Le *Nirvâna*, c'est seulement l'extinction de la volonté et

1. Il est bien entendu que ce qui est dit ici sur le *Nirvâna* ne vaut que pour le Bouddhisme primitif. On verra quelques pages plus loin les significations très diverses que ce mot a prises dans le Hinayâna et dans les différentes écoles mahâyânistes. Sur les différents passages dans lesquels le mot nirvâna est pris comme signi-

de la représentation, génératrices de la vie, donc c'est à plus ou moins brève échéance l'arrêt de la vie.

Le *Nirvâna* a donc un double caractère, intellectuel et objectif d'une part, affectif et subjectif d'autre part; il est d'abord la certitude enfin acquise que la corporéité, les sensations, les représentations, les formes et l'âme même ne sont que rêve, illusion, fumée. Il est ensuite l'extinction du Désir, moteur du monde, générateur de la personnalité consciente, créateur du moi, auteur du cercle des renaissances.

Plaçons nous un instant dans l'âme du moine bouddhiste, aux temps de la primitive église ; essayons de reconstituer sa psychologie. Il est certain que l'idée du Nirvâna, sous la double définition rationnelle et affective que nous avons donnée, devait lui apporter la paix intellectuelle et morale, la sérénité, l'apaisement l'oubli... Ce monde n'est que douleur, mais je sais qu'il n'est qu'illusion. Qu'importe dès lors la douleur? Elle se dissipe avec le monde même dont elle était l'attribut déterminant. La vie humaine, la personnalité, le moi ne sont que souffrance. Qu'importe, si le moine peut atteindre à une telle absence de passions, à une telle indifférence devant la joie ou la douleur, que la personnalité ne soit plus qu'un mot, que la vie ne soit plus qu'une apparence ? La fatalité qui condamnait l'homme aux travaux forcés des renaissances est conjurée. En attendant la mort — enfin définitive —

fiant tantôt « existence », tantôt « inexistence », consulter Dahlmann. *Nirvâna, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*, 1896.

le saint peut, dès cette vie goûter par anticipation les délices de l'extinction, le Nirvâna.

L'espérance du Nirvâna transforme le pessimisme bouddhique en une attitude de sérénité presque souriante. Et par là, la doctrine bouddhique se distingue profondément du pessimisme occidental. Rien de déclamatoire en elle, de romantique, de dramatique, de révolté. Rien de l'état d'esprit qui anime un Vigny ou un Leconte de Lisle. L'attitude du Bouddhisme on présence de la souffrance universelle n'est ni la violence des poètes, ni l'héroïsme intellectuel de Nietzsche, ni même la résignation virile et comme militaire de nos philosophes latins. C'est une indéfinissable douceur triste que la certitude de la délivrance prochaine transforme en une espèce d'allégresse négative [1]. Les célèbres stances du *Dhammapada* traduisent bien cet état d'esprit : « Celui dont les sens sont en repos comme des chevaux bien domptés, celui qui a dépouillé tout orgueil qui est affranchi de toute impureté, celui qui est ainsi accompli, les dieux mêmes lui portent envie... En parfaite joie nous vivons, sans

1. De cet état d'âme provient *le charme bouddhique*, dont il faut se garder de méconnaître la puissance, car c'est par là, malgré les déficiences philosophiques de la Doctrine, que s'expliquent en partie le succès de la Communauté en Extrême-Orient et surtout la séduction exercée par le Bouddhisme en Occident. Nombre d'admirateurs européens du Bouddhisme cèdent moins à ses arguments doctrinaux (que beaucoup ignorent), qu'à la valeur esthétique de ses attitudes. Pour la plupart de nos contemporains, le Bouddhisme reste avant tout cela : une Esthétique. Il est vrai que cette Esthétique, comme telle, est délicieuse. Voyez les bas-reliefs de Borobodur ou les peintures des Primitifs chinois et japonais. Voyez Yeishin Sozu et Kosé Kanaoka...

ennemis dans le monde de l'inimitié, sains parmi les malades, sans fatigue parmi ceux qui se fatiguent. En parfaite joie nous vivons, nous à qui rien n'appartient : la gaieté est notre nourriture, comme aux dieux rayonnants » [1].

Ce texte montre en outre la distance qui sépare le monachisme bouddhique de l'ascétisme brahmanique — de la discipline des Yogins notamment. Les Yogins s'efforçaient par les mortifications, les macérations, l'extase, de retrouver le Purusha au fond de leur cœur. Le Bouddha proscrivit radicalement de telles pratiques. Un des premiers actes de sa vie morale fut la renonciation aux mortifications et généralement aux exercices d'ascétisme : « Il est deux choses, disait-il à ses disciples, qu'il convient d'éviter : une vie de plaisirs, cela est bas et vain, et une vie de mortifications, cela est inutile etvain. » La destruction des passions que les ascètes brahmaniques poursuivaient par des exercices farouches, le Bouddha [2] l'obtenait par une dialectique alerte, pleine d'indulgence et de souriante ironie, par une règle de vie prudente et avisée, par une sagesse modérée, purement négative, il est vrai, dans son principe comme

1. Comparer ce chant d'allégresse à l'hymne de joie védântiste de la *Pancadasì* que nous citions plus haut. Dans le bouddhisme comme dans le brahmanisme, une conception pessimiste du monde et de la vie peut, devant certaines perspectives (disparition de l'individu dans le Brahman ou dans le Nirvâna), aboutir à un état de félicité : c'est la même *allégresse à base de pessimisme* que dans le *Vedânta*.

2. Dans la mesure, bien entendu, où nous pouvons dégager des vieux textes les éléments forcément très incertains de sa personnalité.

dans son but, mais que rendait plus positive et plus humaine une immense compassion pour tous les êtres.

La morale fondée sur ces principes était d'une irréprochable pureté. Le moine bouddhiste devait pratiquer la bienveillance, le pardon des injures, la bonté envers tous les êtres, même envers ses ennemis; « un moine cesse de tuer des êtres vivants, il dépose le bâton, il dépose les armes, il est compatissant et miséricordieux. » Dans la pratique les règles de la pitié bouddhique se confondent souvent avec celles de la charité chrétienne. Les édits d'Açoka rappellent parfois le ton des ordonnances de saint Louis [1]. Avec une nuance, toutefois. La charité chrétienne, telle que la définit saint Paul, est essentiellement positive et active. La compassion bouddhique ne dément jamais les sources purement négatives de son inspiration. Elle ne doit pas aller jusqu'à contrarier chez le moine l'extinction de tout sentiment, de toute sensibilité. « Ceux qui me font de la peine et ceux qui me préparent de la joie, envers tous je suis pareil ; je ne connais ni inclination ni haine. Dans la joie et la douleur je demeure impassible, dans l'honneur et dans l'absence d'honneur ; partout je reste pareil. C'est là la perfection de mon égalité d'âme » [2].

On chercherait vainement là la chaleur de cœur que révèlent les Evangiles ou les Epîtres de Saint Paul. Si l'on veut comparer la morale bouddhique à une des disciplines de l'Occident, ce n'est pas au Christia-

1. Cf. Senart. *Étude sur les inscriptions de Piyadasi*, Paris, 1886.
2. *Cariyâ Pitaka*, III, 15.

nisme qu'il faut songer, c'est au Stoïcisme. La douceur triste, la bonté au sourire pâle, la bienveillance désabusée des moines bouddhistes n'évoquent pas le brûlant amour du Christ, mais la froide sagesse de Marc Aurèle.

*
* *

Telle semble avoir été, pour autant que les textes postérieurs permettent de la dégager, la doctrine du Bouddhisme primitif. Malgré ses analogies apparentes avec certaines doctrines religieuses ou philosophiques de l'Occident, elle est certainement aussi éloignée du cercle de nos conceptions que les systèmes brahmaniques eux-mêmes. Sans doute elle promet à ses adeptes la paix de l'esprit et du cœur. Mais c'est par un moyen désespéré, en interdisant à l'esprit tout ce qui fait sa raison d'être et en anesthésiant le cœur. Que reste-t-il de la pensée quand on lui a appris que Dieu, le monde et elle-même sont de pures illusions, des rêves sans fondement ? Que reste-t-il du cœur quand on a aboli en lui non seulement toute passion, mais même toute sensibilité ? Acquise au prix de ce double suicide, intellectuel et moral, que peut encore valoir la sagesse ?

Aussi bien, malgré leur revêtement de douceur et de poésie, les solutions qu'apportait le Bouddhisme primitif étaient tellement négatives, tellement pénibles pour la raison et pour le cœur, tellement « inhumaines » que le cœur et la raison n'allaient pas tarder à réagir. Cette réaction n'allait pas faire disparaître

le Bouddhisme. Mais, comme il arrive souvent en pareil cas, elle allait s'imposer à lui, le transformer intérieurement jusqu'à le rendre méconnaissable, et, de cette doctrine pessimiste, négative et areligieuse, faire une religion véritable, avec une métaphysique constructive, une théologie complète et une morale de consolation et d'espoir. La revanche de l'instinct vital sur la doctrine de Çâkyamuni devait aller si loin que, de ce penseur athée ou pour le moins agnostique, au bout d'un ou deux siècles, l'Inde allait faire un dieu !

§ 2. — Le Hinayana et le Mahayana

Le Hinayâna et le Mahâyâna : Différences religieuses.

On ne supprime pas la Métaphysique. « Chassée par la porte, elle rentre par la fenêtre. » Elle renaît des doctrines mêmes qui avaient prétendu la détruire : le criticisme kantien a servi de base aux constructions hypercritiques de Fichte, de Schelling et de Hegel ; le positivisme d'Auguste Comte a donné naissance, chez Spencer et Haeckel, sous le nom d'évolutionnisme et de monisme, à une véritable Philosophie Première.

Le Bouddhisme n'échappa point à cette loi. Constitué en opposition à la théosophie brahmanique, comme une protestation contre la débauche métaphysique des Upanishads, il s'était interdit d'avance de jamais dépasser le domaine des faits (littéralement des « formations », *sankhâras*). Il n'avait rien voulu connaître

en dehors du monde des phénomènes, du torrent des choses éphémères. Tout ce qui, dans le domaine objectif ou dans le domaine subjectif, aurait pu servir de base à une métaphysique, l'idée de la Nature en tant qu'entité permanente, l'existence de l'âme, l'idée de Dieu et l'idée de substance, le Bouddhisme l'avait nié ou tout au moins écarté comme inconnaissable. Malgré la netteté de ces déclarations premières, les problèmes métaphysiques que le fondateur de la doctrine avait prétendu bannir, allaient s'imposer à ses successeurs. Seulement, parce que le Bouddhisme primitif écartait ces problèmes, ils allaient se poser d'une manière indirecte et comme honteuse, gauchement, maladroitement, de « biais ». Toute la philosophie bouddhique se trouva, de ce fait, comme faussée. Aussi inquiète, aussi hardie, et par moments aussi mystique que la philosophie brahmanique, elle ne voulut ou ne put jamais renier publiquement ses origines positivistes, agnostiques et, à certains égards, nihilistes. Elle resta ainsi comme suspendue dans le vague et dans le vide et ne réussit que très tard à se situer et à se définir nettement.

L'évolution intérieure qui, du positivisme de Çâkyamuni, fit sortir une métaphysique, n'alla pas sans provoquer dans le sein de l'Eglise bouddhique des dissensions profondes. Les luttes ainsi engagées aboutirent à un schisme et au fractionnement de la Communauté en trois églises distinctes : le *Hînayâna* ou « Petit Véhicule du Salut », le *Mâdhyamâyâna* ou « Moyen Véhicule » et le *Mahâyâna* ou « Grand Véhicule ». Le Moyen Véhicule n'ayant pas tardé à dispa-

raître, deux grandes doctrines restèrent en présence, celle du *Hînayâna* et celle du *Mahâyâna*. Leur divorce officiel fut prononcé, semble-t-il, au Concile de Péchawer sous le roi Yuetchi Kanishka [1], dans la première moitié du IIe siècle de notre ère. Malgré cette rupture, le Hînayâna et le Mahâyâna restèrent d'ailleurs en contact intime. « Il faut se garder, dit Sylvain Lévi, d'opposer dans un contraste brutal les deux véhicules. Petit et Grand Véhicule tenaient l'un à l'autre par des liens nombreux et subtils [2]. »

S'il n'y eut pas, de longtemps, contraste brutal, il y eut entre le Hînayâna et le Mahâyâna différenciation progressive. Avec le temps, cette division finit par affecter un caractère géographique : le Hînayâna resta la doctrine de l'Eglise du Sud, c'est-à-dire de l'Eglise cinghalaise [3] et de ses dépendances (Birmanie, Siam, Cambodge). Et le Mahâyâna devint la foi des communautés bouddhiques du Nord : Bengale, Népal, Cachemire, Tibet, Chine et Japon. Toutefois, durant le Haut Moyen Age, cette répartition géographique fut loin d'être aussi nettement tranchée que de nos jours. A l'époque du pèlerinage de Hiouen Tsang (630-645), les Hînayânistes étaient encore presque aussi nombreux que les Mahâyânistes dans le Nord, notamment au

1. Aucune date n'est plus controversée que celle de Kanishka, « le Clovis du Bouddhisme indien ». M. Vincent Smith (*Oxford history of India*) situe son règne entre 120 et 162 de notre ère. Cf. *The date of Kanishka*, Journal of the royal asiatic Society, 1913.

2. Sylvain Lévi et Chavannes. *Les seize arhats protecteurs de la Loi*, Journal Asiatique, 1916, II, 28.

3. Cf. W. Geiger. *Litteratur und Sprache der Singhalesen*, Strasbourg, Buhlers Grundriss, 1900.

Bengale et au Turkestan Chinois[1]. Et l'histoire de Java nous apprend qu'inversement les tendances mahayanistes étaient prépondérantes jusque dans cette île, de même que nous savons qu'à l'époque d'Angkor (IXe-XIIIe siècle), c'était le Mahâyâna qui représentait le Bouddhisme au Cambodge.

Ce qui séparait le Hînayâna du Mahâyâna, c'était une controverse doctrinale, double : religieuse et philosophique.

*
* *

Tout d'abord, la question de la Bouddhologie : le Bouddhisme primitif, nous l'avons vu, était athée ou pour le moins agnostique. L'idée de Dieu ne figurait nulle part dans les anciennes Ecritures. Le Bouddha n'avait proposé à l'adoration de ses fidèles aucune nouvelle divinité. Il lui était arrivé, il est vrai, de mentionner parfois les dieux du Brahmanisme, mais par simple habitude de langage, sans attacher aux mots une importance particulière : tels Cicéron ou Sénèque nommant Junon ou Mercure[2]. En rompant avec la coutume du sacrifice, le Bouddha avait d ailleurs brisé

1. Au moment du passage de Hiouen Tsang, le Hînayâna l'emportait à Koutcha et à Kachgar, le Mahâyâna à Khotan.

2. Ici comme dans le Jaïnisme, les dieux brahmaniques sont conservés, mais à titre de demi-dieux ou de créatures supérieures Voyez le rôle que joue Brahmâ lui-même, venant après la scène de l'Illumination, adorer Çâkyamuni et littéralement le supplier de prêcher la Doctrine. Et sur les bas-reliefs gandhariens, les dieux brahmaniques, figurés par des adorateurs de petites dimensions, autour du Bouddha immense et impassible. Cf. Foucher. *L'art gréco-bouddhique du Gandhara*, I, 492.

avec toute la théologie brahmanique (laquelle n'était, au fond, qu'une doctrine rituelle). Abolissant le sacrifice et bannissant de son système toute idée de Dieu, toute notion d'Absolu, le Bouddha avait bien réellement proclamé son athéisme pratique et théorique. Il va sans dire que, dans ces conditions, le fondateur du Bouddhisme n'eut jamais la pensée de suppléer à l'absence de dieux en se divinisant lui-même. Le discours qu'on lui attribue, peu d'instants avant son nirvâna, est formel à ce sujet. Ses disciples s'étonnaient que lui, le Bienheureux, le Parfait, fût accessible à la mort. Il leur répondit, parlant de lui-même : « Se pourrait-il, ô disciples, que ce qui est né, sujet à l'instabilité ne passe pas ? En vérité, ô disciples, tout ce qui est né est périssable. » Le Hînayâna s'en tint généralement à cette doctrine qui, maintenant le Bouddha en pleine humanité, évitait le suprême paradoxe de la divinisation d'un philosophe athée [1].

Le paradoxe se produisit néanmoins, — et c'est là toute l'histoire religieuse du Mahâyâna. Non sans doute que Çâkyamuni ait jamais été proclamé dieu. Il resta toujours le *Bouddha*, le *Tathâgata*, le *Bhaga-*

1. Théoriquement du moins. Dans la pratique, le Hînayâna tomba dans les mêmes superstitions que le Mahâyâna. — Cf. *Le Mahâvânsa ou Grande Chronique de Ceylan*, trad. anglaise de Geiger et Bode, nouvelle éd. Londres, 1912. — W. Geiger. *Literatur und Sprache der Singhalesen*, Bühlers Grundriss, Strasbourg, 1900. — Fielding. *The soul of a people*; *Burmah*, Londres, 1899. — E. Gallois. *Au pays des pagodes et des monastères* (*Birmanie*), Paris, 1899. — E. Young. *The Kingdom of the Yellow robe* (*Siam*), Londres, 1907. — Adhémar Leclère. *Le Bouddhisme au Cambodge*, Paris, 1898. — J. Ferguson. *Ceylan in the jubeely year*.

vat, le Saint, le Sublime, le Parfait, le Bienheureux, le Seigneur. Mais pour humaine qu'elle demeurât en principe, sa sublimité morale fut portée si haut qu'elle en arriva, pratiquement, à se distinguer mal de la divinité. Il fut si unanimement proclamé divin qu'il devint difficile aux foules de ne pas le considérer comme un dieu. Chose curieuse : ce fut précisément son athéisme qui facilita son apothéose. Si le Bouddha avait placé dans son ciel un Dieu quelconque, ce dieu aurait maintenu le Bouddha au rang de prophète, de saint et de Bienheureux. Mais le ciel bouddhique était vide. Rien de ce côté ne faisait obstacle à l'apothéose de Çâkyamuni, rien n'arrêtait son ascension surnaturelle. Ce ciel vide, il le remplit tout entier. Sans être proclamé dieu (puisque le mot de Dieu était banni de sa doctrine), il fut autant et plus qu'une divinité. Il fut la sagesse éternelle, omniprésente, toute-puissante, multipliée à l'infini dans le temps et dans l'espace, par la création, à son image, de toute la série des bouddhas et des bodhisattvas. Et cette doctrine athée, qui avait essayé de se passer de l'idée de Dieu, aboutit de la sorte, non pas au Théisme ou au Panthéisme, mais — ironie des lendemains, — à un véritable polythéisme et, finalement, au sens strict du mot, à l'idôlatrie [1].

1. Sur le rôle capital joué par l'iconographie grecque, ou plutôt gréco-romaine, dans la formation de cette « idolatrie » bouddhique, consulter : Cunningham. *Buddhist sculptures of Gandhâra*, 1893. — Grünwedel. *Handbuch des buddistischen Kunst*, 2e ed., 1900. — A. Foucher. *Études sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, Paris, 1900-1905. — A. Foucher. *The beginnings of buddhist Art*, Lon-

La constitution du Panthéon mahayaniste fut l'œuvre des siècles. Mais le principe, il faut le reconnaître, en remontait aux origines mêmes du Bouddhisme. Justement parce que Çâkyamuni ne s'était jamais donné que comme un homme supérieur, l'état de perfection auquel il s'était élevé, d'autres ascètes pouvaient y atteindre. S'il y avait eu un bouddha au VII[e] siècle avant notre ère, il pouvait y en avoir d'autres dans le passé. Ce raisonnement logique aboutit très rapidement à la création, dans l'Eglise mahayaniste, de toute une succession de bouddhas entre lesquels fut répartie, suivant une hyperchronologie fort précise, la domination des temps. Il fut entendu que le règne du bouddha Çâkyamuni s'étendait sur une période de cinq mille ans. Avant lui avait régné un autre bouddha, nommé Kâçyapa, qui avait été précédé lui-même de bouddhas innombrables. Après la période présente, présidée par Çâkyamuni, apparaîtront des bouddhas nouveaux, tels Maitréya, Avalokiteçvara et Manjuçrî. On comptait ainsi, dans l'Eglise mahayaniste, 3.000 bouddhas pour le cycle passé, 3.000 pour le cycle actuel et autant pour le cycle à venir. Les Bouddhas à venir étaient connus sous le nom de *Bodhisattvas*. Le bodhisattva par excellence était Maitréya, à

dres, 1917. — A. Foucher. *L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra*, Paris, 1905-1919. — A. Foucher. *L'origine grecque de l'image du Bouddha*, Musée Guimet, 1913. — Sur le panthéon mahayaniste au Népal, au Tibet, en Asie Centrale et en Chine, consulter : Alice Getty. *The gods of the northern Buddhism; Their history, iconography, and progressive evolution through the northern buddhist countries*, Oxford, 1914. — Grünwedel. *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie*, Leipzig, 1900.

qui était réservée la gloire de succéder immédiatement à Çâkyamuni [1].

Mais l'Olympe bouddhique ne s'arrêta pas là. A côté des *Bouddhas* passés, à côté des *Bodhisattvas* à venir, il admit toute une série de figures surnaturelles, les *Dhyâni-bouddhas*, qui étaient comme la manifestation ou révélation des Bouddhas réels : quand, par la voie de la contemplation mystique (*dhyâna*), le fidèle obtenait de voir la personne d'un bouddha, cette vision se transformait en une personnalité nouvelle, en un *dhyâni-bouddha*. A chaque bouddha correspondit de la sorte un dhyâni-bouddha qui fut en quelque manière son Verbe, son « Logos », au sens alexandrin du mot. Le dhyâni-bouddha type, celui qui servit de modèle à tous les autres, fut Amitâbha ou Amida, qui fut le Verbe, la manifestation de Çâkyamuni.

Bouddhas, *dhyâni-bouddhas*, *bodhisattvas*, avec tous ces personnages surnaturels, le Mahâyâna lentement retombait en plein polythéisme, un polythéisme que l'introduction des doctrines tantriques devait aggraver de sorcellerie et de magie [2]. Quelques docteurs

1. Cf. Ernst Leumann. *Maitrêya-samiti, das Zukunft's ideal der Buddhisten*, Strasbourg, 1918. — La même aventure arriva au fondateur du Jaïnisme, Mahâvîra (*circa* 540-468). Emule de Câkyamuni, il avait, comme lui, enseigné l'athéisme. Comme lui, il fut à peu près divinisé. Et, à l'exemple des Bouddhas du passé et des Bodhisattvas de l'avenir, les Jaïns imaginèrent une succession de *Jaïnas* qui se partagèrent la domination des temps. Pour que la ressemblance fût complète, il y eût même un Jaïna suprême, l'*Adi-Jaïna*, réplique exacte de l'*Adi-Bouddha*.

2. Tel est le cas du Bouddhisme tibétain. Le présent ouvrage se limitant à l'étude des systèmes philosophiques, nous n'avons pas étudié ici les diverses sectes tibétaines, la Réforme de Tsong Kapa

mahayanistes semblent avoir eu conscience du péril. Pour y échapper, ils imaginèrent un Etre supérieur, l'*Adi-bouddha*, Sagesse et Raison suprêmes, bouddha primordial, total, unique, dont tous les autres n'étaient que des émanations, comme les divinités du Vichnouisme et du Çivaïsme n'étaient que l'émanation de l'unique Brahma. Grâce à l'Adi Bouddha, le polythéisme mahayaniste fut ramené au monothéisme ou, tout au moins, au panthéisme[1].

Parallèlement à cette évolution religieuse qui conduisait le Mahâyâna de l'athéisme au théisme, une évolution philosophique non moins irrésistible, l'amena du positivisme à l'idéalisme, puis, à travers l'idéalisme, à la réhabilitation même de la Métaphysique[2].

et la constitution de la théocratie lamaïque. — Cf. L. Feer. *Analyse du Kandjour et du Tandjour, recueil des livres sacrés du Tibet, par Csoma de Kőros*, Mélanges du Musée Guimet, t. II. — L. Feer. *Fragments du Kandjour*, Annales du Musée Guimet, t. V. — Schlagintweit. *Le Bouddhisme au Tibet*, traduction Milloué, Paris, 1881. — Rockhill. *The land of the lamas*, Londres, 1892. — Waddel. *The Buddhism of Tibet or Lamaïsm*, Londres, 1895. — Waddel. *Lhassa and its mysteries*, Londres, 1905. — De Milloué. *Le paradis des moines : Bod Youl ou Tibet*, Musée Guimet, 1906.

1. Ou mieux : à une doctrine qui ressemblait au Monothéisme ou au Panthéisme *dans la mesure où* les bouddhas faisaient figure de divinités.

2. Une des raisons déterminantes de la transformation philosophique du Bouddhisme, fut d'ailleurs une considération religieuse. Le Hînayâna n'avait poursuivi que le salut ou nirvâna individuel. Le Mahâyâna se préoccupa du salut de toute l'humanité, de tous les vivants. Et dès lors son nirvâna ne pouvait plus être un état négatif et subjectif. En dépit de l'ancienne Communauté, il fallait qu'il se transformât en un état positif et objectif : l'ancienne « extinction » devint ainsi un « Paradis » — et la métaphysique fut réhabilitée.

Le Hînayâna et le Mahâyâna. Différences philosophiques.

Le Bouddha, nous l'avons vu, — ou, si l'on prefère la primitive église bouddhique — avait, à dessein, laissé dans l'imprécision la notion du Nirvâna. Une telle incertitude ne pouvait durer. Les bouddhistes pouvaient se résigner à ignorer la nature réelle des choses, puisque le Bienheureux avait déclaré inutile au Salut toute recherche à cet égard. Mais le Nirvâna étant la clé de voûte de tout le système religieux du Bouddhisme, il était inévitable que les fidèles cherchassent à préciser cette conception, but de leurs efforts, raison d'être de leurs travaux. Ce fut par cette voie détournée que la métaphysique, officiellement bannie du Bouddhisme, s'y introduisit à nouveau et l'envahit tout entier.

Le Nirvâna, dans la Communauté primitive, ne semble pas avoir représenté autre chose que l'extinction du désir. Le Bouddhisme primitif étant surtout une philosophie du sentiment, le Nirvâna était conçu comme un état d'âme dans lequel l'instinct vital se trouvait en quelque sorte anesthésié. Le Hînayâna alla jusqu'au bout de cette doctrine en la traduisant en langage philosophique. Le Nirvâna, pour les Hînayânistes, ce fut l'anéantissement du corps et de l'âme. De ce fait, l'espèce de Positivisme et d'Agnosticisme du Bouddhisme primitif, se mua en un matérialisme total, doublé d'un nihilisme métaphysique complet, ce qui était déjà une solution franche, encore que négative, du problème philosophique.

La théorie du Nirvâna, pour les Hînayânistes, comporte plusieurs degrés. Le Nirvâna simple ou conditionné (*sopadhiçesha nirvâna*) est un état d'âme presque analogue à celui du sage selon le Stoïcisme. « C'est, dit le Catéchisme Bouddhique de Soubhadra Bhikshou, un état d'esprit dans lequel toute volonté de vivre, tout désir d'exister et de jouir, est complètement éteint, où toute passion, toute aspiration, tout désir, toute crainte, toute malveillance et toute douleur ont complètement disparu, état de paix ineffable de l'âme. » A cette conception psychologique du Nirvâna, les Hînayânistes ajoutèrent une conception métaphysique : le Nirvâna complet (*Parinirvâna*), qui fut pour l'Eglise du Petit Véhicule, la suppression simultanée du sujet pensant et de l'objet pensé, autrement dit le retour au vide absolu, au néant originel, cause et fin de l'univers.

Pour certaines sectes du Mahâyâna, au contraire, le vide, le néant, ce n'est pas le Nirvâna, c'est le monde sensible, le monde des phénomènes sous leur double aspect subjectif (phénomènes psychiques) et objectif (phénomènes matériels). Le monde phénoménal étant le Néant, sa destruction ne saurait aboutir au Néant ; elle aboutit au contraire, le Néant étant aboli, à l'état de vacuité qui est l'état pur, l'état inconcevable, aussi éloigné du Néant que de l'Etre ; ou même, pour les sectes tantriques et amidistes, à l'Etre absolu lui-même, restauré grâce à ce détour. Dans les deux cas, l'illusion cesse, la réalité demeure, et cette suprême réalité, voilà le Nirvâna.

Ainsi, pour le Hînayâna, la seule réalité est le monde des phénomènes et, de préférence, des phénomènes

matériels, réalité d'ailleurs toute relative, derrière laquelle il n'y a que le vide. Des phénomènes sans noumène, des faits sans substratum. Pour le Mahâyâna, le monde phénoménal est purement illusoire, mais derrière cette illusion, le Nirvâna tend à jouer le rôle d'un Absolu. La même tendance conduira diverses sectes Mahâyânistes à réhabiliter, sous le couvert de la Pensée Réceptacle (*âlaya-vijñâna*) et de la qualité universelle (*Bhûta tathâtâ*) la notion de substance condamnée par la Primitive Eglise. Et avec la notion de substance, ce seront les divers systèmes brahmaniques qui seront l'un après l'autre restaurés : l'Idéalisme d'abord avec Asanga et les *Yogâcâras*, puis le Panthéisme védantiste avec le *Tendaï* et enfin le mysticisme du Yoga lui-même avec les doctrines tantriques.

La philosophie du Hînayâna : Les Vaibhâshikas et les Sautrântikas.

La formation des diverses écoles de philosophie bouddhique semble remonter à une période fort ancienne [1]. Quatre de ces écoles, celles qui ont donné naissance au Hînayâna [2], prétendaient même se ratta-

1. Voir l'énumération des sectes et écoles bouddhiques, in : La Vallée Poussin. *Bouddhisme, Etudes et matériaux*, Mémoires publiés par l'Académie Royale de Bruxelles, 1898, p. 48 et *sq.* — M. Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus*. I. *Die « südliche » Uberlieferung, Zeitschrift fur Buddhismus*, avril-juin 1922, p. 197. — II. *Die « nördliche » Uberlieferung*, ibid., p. 327.

2. Principales sources pour l'étude du Hînayâna (Canon Pâli) : *The Dhammapada, collection of verses, translated from pali*, by Max Muller, Sacred books of the East, Oxford, 1881. — *Vinaya*

cher à la Primitive Eglise. Les quatre écoles hînayânistes, — celles des *Sthaviravâdins*, *Sarvâstivâdins*, des *Sammatîyas* et des *Mahâsâmghikas* —, auraient

texts, translated from the pali by Rhys Davids and Oldenberg, ibid., Oxford, 1881-1885. — *Buddhist suttas, translated* by Rhys Davids, ibid., 1881. — K.-E. Neumann. *Buddhistiche Anthologie,* Texte aus dem Pali Kanon übersetzt, 1892. — H.-C. Warren. *Buddhism in translations, passages selected from the buddhist sacred books* (*pali*) Harvard, 1896. — *A buddhist manual of psychological ethics of the IV th. century, B. C., being a translation from the original pali of the book of the Abhidhamma Pitaka, entitled Dhamma Sangami* (*Compendium of States or phenomena*), with introd. and notes of C. Rhys Davids, Londres, 1900. — Rhys Davids. *Dialogues of the Buddha, translated from the Pali of the Digha Nikaya,* Londres, 1899-1910-1921. — E.-W. Burlingame. *Buddhaghosa's Dhammapada commentary, with analysis,* 1910. — *Le Dhammapada,* traduction française de Fernand Hû, Bibliothèque de l'Ecole des Langues Orientales. — *Abhidhammattha Sangaha, Compendium of phylosophy being a translation from the pali,* nouvelle édition Rhys Davids, 1910. — Seidenstücker. *Pâli Buddhismus in Uebersetzungen, Texte aus dem Pâli Kanon,* Breslau, 1911. — *The Yamaka, being the sixth books of the Abidhammapitaka,* édited by C. Rhys Davids, pali text society, Londres, 1911. — *Buddha's way of virtue, translation of the Dhammapada* from the pali text, by Wagiswara and Saunders, Londres, 1912. — E.-J. Thomas. *Buddhist scriptures. A selection, translated from the pali, with introduction,* Londres, 1913. — Buddhadata. *Manuals on summaries of Abidhamma, Abidhammavahara and Ruparupavidhaya,* Londres, pali text society, 1915. — L.-S. Tailang. *The commentary of the Dhammapada,* Londres, 1915. — *Yogavacharas Manual* (*Manual of Mystic*), éd Woodward, 1916. — *Catechisme bouddhique ou introduction à la doctrine du Bouddha Gotama, extrait des livres saints des bouddhistes du Sud et annoté* par Soubhadra Bhiskshou, Paris, 1889. — Senart, *Le Mahâvastu,* p. 1882-1897. — Windisch, *The composition of the Mahâvastu,* Leipzig, 1909. — *Vinaya Txts,* (*Mahâvagga and Kullavagga*), translated from the pâli by Rhys Davids and H. Olenberg, 1881-1885. — *Dialogues of the Buddha,* translated from the pâli by Rhys Davids, 1899-1921.

en effet été fondées, au lendemain de la mort de Çâkyamuni par quatre des principaux disciples du Maître : Râhula, Upâli, Kâçyapa et Katyayana. Ces quatre écoles primitives se divisèrent par la suite en un grand nombre d'écoles secondaires. Deux siècles après la mort de Çâkyamuni, à l'époque d'Açoka (272-231), on n'en comptait pas moins de dix-huit. Et déjà, sous de futiles querelles de mots, apparaissaient de profondes divergences métaphysiques. Cinq de ces écoles — notamment celles des *Vatsîputrîyas*, des *Kurukullas* et des *Dharmaguptas* — admettaient, malgré les enseignements contraires des Ecritures, l'existence de l'âme ou tout au moins l'existence du moi. Mais treize d'entre elles, fidèles à l'enseignement de Çâkyamuni et de ses disciples immédiats, s'en tenaient au positivisme originel. Ou plutôt, les deux principales écoles, celle des *Sthaviravâdins* et celle des *Sarvâstivâdins*, dépassaient le point de vue positiviste et aboutissaient au matérialisme.

L'Ecole des Sthaviravâdins [1] était la plus ancienne. Son *Abhidharma*, l'Abhidhamma Pâli, fut composé vers l'époque d'Açoka (IIIe siècle avant J.-C.), tandis que l'Abhidharma des Sarvâstivâdins, l'Abhidharma sanscrit, ne date que de l'époque de Kanishka (IIe siècle de notre ère) [2]. Les Sthaviravâdins abandonnèrent les premiers le pur phénoménisme de la Primitive Eglise, et, se fiant au témoignage des sens, admirent l'objectivité du monde extérieur. C'est ainsi qu'ils réintégrèrent dans le Bouddhisme l'ancienne cosmologie

1. En pâli : *Théravâdins*.
2. Mac Govern, *Introduction to Mahâyâna Buddhism*, p. 188.

brahmanique. Même attitude à l'égard de la Métaphysique. « Tandis que le Bouddhisme primitif avait simplement affecté d'ignorer l'existence de l'Absolu, les Sthaviravâdins nièrent formellement cette existence... Le Bouddhisme qui n'était jusque là qu'un système agnostique et positiviste consacré à l'étude de la douleur et de l'abolition de la douleur, fut ainsi transformé en une philosophie réaliste et matérialiste. »

Selon la remarque de Mac Govern, les Sarvâstivâdins accentuèrent encore les tendances des Sthaviravâdins. « L'aspect agnostique et psychologique de la Doctrine fut entièrement abandonné. Le Bouddhisme cessa de constituer un enseignement indépendant de la philosophie, pour devenir un système philosophique défini et rigide. » Cette réhabilitation du monde extérieur entraîna une nouvelle classification des éléments des choses (dharmas et skandhas). Désormais, les éléments furent classés au point de vue externe et objectif, aussi bien qu'au point de vue interne et subjectif. Les classifications psychologiques traditionnelles furent donc remaniées, de facon à se prêter à l'analyse du monde extérieur.

A partir du premier siècle de notre ère, l'enseignement des Sarvâstivâdins atteignit son plein développement dans l'Ecole Vaibhâshika.

*
* *

L'Ecole des *Vaibhâshikas* (ou *Vaibhâçikas*), héritière directe de l'ancienne Ecole des *Sarvâstivâdins*, tirait

sa doctrine de l'*Abhidharma Pitaka*, — un des trois livres du *Tripitaka* hinayaniste (canon pâli). Le manuel de l'école fut l'*Abhidharma Koça çâstra* ou Trésor de Métaphysique, ouvrage attribué au patriarche Vasubandhu (IVe siècle de notre ère) et qui fut traduit deux fois en chinois, d'abord par Paramârtha (563), puis par Hiouen Tsang (654). Quant à la doctrine des Vaibhâshikas, ce fut une tentative pour ramener définitivement le phénoménisme de l'ancienne communauté à un réalisme de tendances matérialistes.

Dans ses grandes lignes, l'Ecole des Vaibhâshikas repose sur la non-existence du moi et sur l'existence de la matière qui compose le moi. « Le moi (âtman), dit Riauyon Fujishima résumant cette doctrine, n'est pas réel en soi. Ce n'est qu'une combinaison éphémère des cinq agrégats (*skandhas*) qui sont l'unique réalité. L'*Abidharma Koça çâstra* enseigne que le temps et l'essence des *Dharmas* (c'est-à-dire des phénomènes) [1] existent seuls constamment. Si on analyse les éléments des créatures jusqu'à l'infiniment petit, on reconnaît que tous ces éléments sont composés d'atomes analogues à ceux de la chimie moderne. Il en résulte que l'essence des éléments existe, mais que tous les composés sont essentiellement illusoires [2]. »

1. Le mot *dharma* est un des plus imprécis de la langue philosophique du Bouddhisme. On peut le traduire suivant les cas par lois, conditions, ordres, qualités, fonctions, etc. La meilleure traduction approximative pour rendre le pluriel *dharmas*, sera : « les choses », ou mieux, « *les phénomènes* », *les processus*. — Cf. Masson Oursel, *Note sur l'acception, à travers la civilisation indienne, du mot « dharma »*, Journal Asiatique, avril-juin 1922, p. 269.

2. Riauyon Fujishima. *Le Bouddhisme Japonais*, p. XIV.

L'âme, comme les corps, est un édifice d'éléments, édifice forcément instable qui doit s'écrouler un jour pour faire place à des constructions nouvelles. La philosophie consistera donc dans l'analyse des choses, à commencer par la plus complexe, le moi, et dans la classification des éléments qui les constituent.

Les cinq agrégats *skandhas* qui composent le Moi sont nommés par les Vaibhâshikas : *rûpa*, *védanâ*, *samjnâ*, *samskâras* et *vijñâna*. Le *rûpa* est la forme ou matérialité des choses. La védanâ est la sensation ; la *samjnâ*, la notion de l'objet, telle que la sensation la provoque dans l'esprit ; les *samskâras* sont les « dispositions mentales » ou concepts ; enfin le *vijñâna* (ou *vinnâna*) est la claire connaissance, la discrimination rationnelle des choses. Poussant plus loin leur analyse, les Vaibhâshikas atteignent les éléments des *skandhas*, savoir les dix-huit éléments (*dhâtus*) et les soixante-quinze modes ou attributs des choses (*dharmas*). Parmi ces dharmas, soixante-douze (les éléments conditionnés ou *samskrita dharma*) font partie des cinq agrégats : tels sont ceux qui constituent soit la forme ou matérialité des choses (organes et objets des sens), soit les sensations et sentiments, soit l'esprit (*manas*), soit certaines idées générales. Les trois autres dharmas, (éléments inconditionnés, *asamskrita dharma*) considérés comme spirituels et extérieurs aux agrégats, sont l'éther (*âkâsha*), et le *Nirvâna* sous sa double forme progressive et immédiate [1].

Ainsi, les éléments constitutifs du moi et de l'uni-

1. Pour cette classification, à la vérité toute scolastique et passablement obscure, cf. R. Fujishima, *Bouddhisme Japonais*, 4-11.

vers ne sont pas uniquement matériels. Trois des soixante-quinze dharmas sont donnés comme spirituels ; quant aux cinq Skandhas, un seul d'entre eux, le *rûpa* est matériel. Cette particularité permet de distinguer le matérialisme Vaibhâshika du matérialisme européen. « Le matérialisme européen, note à ce sujet R. Fujishima, prétend (comme le *Koça çâstra*) que l'essence des choses existe réellement. Mais en affirmant la matière, il nie l'esprit, tandis que l'école du Koça admet l'existence de ces deux éléments : matière et esprit... Ce système n'est donc pas purement monistique comme le Matérialisme européen. »

S'il ne correspondait pas exactement à ce que nous appelons le Matérialisme, le système des Vaibhâshikas n'en avait pas moins orienté le Hînayâna dans le sens matérialiste. En cela, il s'écartait des enseignements du Bouddha et de la Primitive Eglise. Le Bouddha, d'après ce que les *sûtras* nous rapportent de ses paroles, avait mis sur le même pied l'âme et la nature, considérées l'une et l'autre comme dénuées d'existence réelle et uniquement composées de phénomènes inconsistants. Les Vaibhâshikas continuaient bien à nier l'existence de l'âme (*âtman*). Mais en affirmant l'existence des Dharmas, ils réhabilitaient la matière et cristallisaient le phénoménisme assez flottant du Bouddhisme originel en une sorte d'atomisme psychologique.

L'impermanence universelle, enseignée par le Bouddha

Mac Govern, *Introduction to Mahâyâna Buddhism*, 13-15 et 133-149. La Vallée Poussin, *Dogmatique bouddhique. Les 75 et les 100 dharmas*, Muséon, 1905, 178.

faisait place à un univers scolastique formé de substances transitoires ou composées et de substances éternelles ou composantes [1]. De même le relativisme bouddhique faisait place à une théorie réaliste de la connaissance, les objets de la perception immédiate existant tels qu'ils sont perçus.

Pour en arriver là, ils fallait que les Vaibhâshikas eussent rompu avec la tradition, telle que la rapportaient les sûtras. De fait ils négligeaient entièrement ces textes pour ne reconnaître que les livres, alors récemment composés, des *Abhidharmas*. Le nom qu'ils donnaient à leur système révêlait leur état d'esprit [2]. Ils avaient entrepris d' « expliquer », — c'est-à-dire d'interprêter la pensée du Bienheureux, et ils l'interprétaient dans le sens rationaliste : ils considéraient Çâkyamuni comme un homme, — ou si l'on veut, un surhomme —, rentré, à sa mort, dans le Néant. Pour eux en effet, le Nirvâna n'était rien d'autre que le néant, la mort définitive.

*
* *

C'était là le strict Hînayâna. Avec l'Ecole suivante, celle des *Sautrântikas*, la philosophie hinayaniste revint aux conceptions du Bouddhisme primitif, en même temps qu'elle faisait les premiers pas dans la voie qui devait conduire aux thèses mahayanistes.

L'école des *Sautrântikas* fut fondée par Kumâralabdha, au Ier siècle de notre ère. Comme son nom l'indique, elle se réclamait, par delà l'*Abhidharma*, des

1. Kern. *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, trad. Huet, II, 429.
2. *Vaibhâshikas* vient du sanscrit *Vibhâsha*, « explication ».

sûtras de la Primitive Eglise. Le manuel de cette école fut le *Satya-siddhi-çâstra* ou Livre de la Perfection de la Vérité, dû à Harivarman (IV[e] s.). Le *Satya-siddhi-çâstra* fut traduit en chinois, vers l'an 411 de notre ère, sous le nom de *Tcheng Cheu Lun*, par le moine sérindien Kumârajîva. Le moine japonais Eikwan, étant venu étudier cet ouvrage en Chine en 625, le rapporta dans son pays. Son contemporain, le prince Shôtoku Taïshi, acheva de populariser au Japon la doctrine des Sautrântikas, appelée dans ce pays doctrine *Jô Jitsou*.

Les Sautrântikas se séparent des Vaibhâshikas au point de vue théologique et au point de vue philosophique. Au point de vue théologique, tandis que les Vaibhâshikas ne voyaient dans le Bouddha qu'un surhomme, mort sans retour, les Sautrântikas commençaient à idéaliser la personne du Bienheureux, considéré par eux comme un être surnaturel, toujours présent au milieu de ses fidèles.

La différence était plus grande encore sur le terrain philosophique. Les Vaibhâshikas, tout en niant l'existence de l'âme, avaient admis celle des phénomènes matériels et de leurs agrégats (*dharmas* et *skandhas*). Les Sautrântikas, au contraire, ne nièrent pas seulement la réalité de l'âme, mais aussi celle des Skandhas : double négation formulée dans les deux propositions suivantes : « Comme la bouteille vide ne renferme rien, de même il n'y a pas dans les agrégats (*skandhas*), d'être appelé moi. — Comme la substance de la bouteille elle-même n'existe pas en soi, de même les dharmas nommés Cinq Skandhas n'existent que de

nom. » Leur système se résumait donc dans la théorie de « l'inexistence du moi et de la matière », et aboutissait finalement à une sorte de nihilisme.

On se tromperait cependant du tout au tout si l'on assimilait le nihilisme des Sautrântikas à ce que nous entendons en Europe sous ce nom. Le nihilisme hinayaniste ne détruit pas à proprement parler la matière et la pensée : il se contente de les réduire par voie d'analyse à leurs éléments infinitésimaux, — à l'instantané et à l'imperceptible.

La base de ce système fut la thèse du moi-série déjà amorcée par les Vaibhâshikas. « L'Abhidharma, dit M. de La Vallée Poussin, avait substitué au moi permanent et immuable des Upanishads, le moi évoluant, continu et plastique qu'il convient d'appeler de son vrai nom : le *vijñâna-samtâna*, la série des états de conscience ». Les Sautrântikas tirèrent de cette théorie toutes ses conséquences. Le moi, tel qu'ils le définirent, n'était qu'une série (*samtâna*, *samtati*) d'états psychiques, sans durée, ou, si l'on préfère, un phénomène instantané et consécutif en série. Il ne faut pas seulement dire que les choses sont transitoires et de courte durée (*anitya*), comme l'avait enseigné le Bouddha ; il faut proprement dire « qu'elles n'existent que dans un devenir infinitésimal (*ksanika*), étant des séries de moments (*ksanas*) dont l'apparition et la destruction sont en quelque sorte simultanées [1]. » — « Passé, présent, futur sont irréels. Seul l'état présent des choses existe comme s'il était réel. Chaque chose à la

1. De La Vallée Poussin. *Bouddhisme* (1909), p. 178.

fois est et n'est pas, car l'état véritable des choses change constamment, étant détruit aussitôt que produit [1]. » — « Chaque acte modifie substantiellement l'être et le moi. Cependant l'être est un, le moi est un, de par la série, en vertu de la succession. La série des êtres instantanés constitue un individu moral. »

Quelques comparaisons éclairent cette subtile théorie : « Soit la flamme d'une bougie. Elle est en réalité faite de la déflagration successive des atomes du suif brûlé. Elle est un être unique (flamme) fait d'éléments instantanés successifs (déflagrations) en série continue. — Autre comparaison : si l'on fait tourner rapidement, à tour de bras, une corde enflammée par un bout, tenue par l'autre bout, l'œil perçoit un cercle de feu. Ce cercle est une unité, composée d'un grand nombre de points lumineux successifs [2]. » « Cette série, ce *samtâna*, est sans *samtânim*, sans substrat qui relie entre eux tous les membres de la série comme le fil relie les perles du collier. Elle ressemble à une ligne de fourmis. Son unité réside toute entière dans le rapport de cause à effet des états d'esprit successifs dont elle est formée, dans la conscience qui centralise les perceptions [3]. » C'est ainsi qu'il peut théoriquement y avoir une entité rivière, alors qu'en réalité il n'existe que des flots succédant aux flots. C'est ainsi qu'il paraît y avoir une personnalité humaine, tandis qu'en réalité il n'y a là que l'enfant à qui succèdent l'homme mûr, puis le vieillard, tous trois profondément dis-

1. R. Fujishima. *Le bouddhisme japonais*, p. 17.
2. L. Wieger. *Histoire des croyances religieuses*, p. 364.
3 La Vallée Poussin. *Bouddhisme* (1909), p. 183.

tincts et n'ayant entre eux presque aucun trait commun : bien mieux dans l'enfant comme dans l'homme ou dans le vieillard, le philosophe ne distingue aucune fixité psychologique mais seulement « une succession d'états intellectuels conscients qui se transmettent la conscience ».

Ce dernier point — la conscience des états intellectuels, — est fort important. Le moi des Sautrântikas n'est qu'une illusion. Mais ce moi illusoire, à la différence de celui de Vedânta, s'affirme immédiatement et intégralement conscient. Dans le Vedânta, l'âtman était substantiel ; en revanche il ne pouvait percevoir le fond de son être, puisque « l'âme de l'âme », le Brahman, était donné comme éternellement sujet, jamais objet de connaissance. Le moi du Hînayâna n'est qu'une succession de phénomènes. Seulement il a l'avantage de se connaître tout entier, « comme la lampe s'éclaire elle-même toute ». Ou plutôt, puisque le moi n'est que la juxtaposition des phénomènes successifs, ce sont ces phénomènes eux-mêmes qui sont donnés comme directement conscients. Et voilà, en plein Hînayâna, posés les principes qui aboutiront à l'Idéalisme mahayaniste.

Et c'est bien l'idéalisme que côtoie à chaque instant ce système prétendu nihiliste. Sans nier de front l'existence possible du monde extérieur, les Sautrântikas estimaient que les objets ne sont connus que comme des images, et dans l'esprit[1] : « L'univers (du *Satya-*

1. En d'autres termes, tandis que les Vaibhâshikas pensaient que les objets extérieurs sont *perceptibles*, les Sautrântikas estimaient qu'ils ne sont que *déductibles*. « Though reallistically inclined,

Siddhi-Çâstra), dit Fujishima, dépend uniquement de la pensée. Les phénomènes ne sont qu'une image réfléchie dans le miroir de la pensée. Leurs changements, c'est le mouvement des vagues sur un océan idéal. Par conséquent, si l'on franchit d'un pas les limites du matérialisme et du nihilisme, on se trouve dans l'Idéalisme subjectiviste. » — « La pensée, dit M. de La Vallée Poussin, résumant le même système, prend par le jeu de l'organisme sensoriel, la forme des objets et se connaît sous cette forme. Par raisonnement, consciente du caractère occasionnel et transitoire des formes qu'elle affecte, elle connaît les objets extérieurs comme tels. »

Il nous reste à dire un mot de la méthode même des Sautrântikas. L'étude effectuée à ce sujet par le P. Wieger, sur le texte du *Tcheng Cheu Lun* (*Satyasiddhi-çâstra*) n'est pas sans intérêt pour l'intelligence générale de la doctrine [1]. Elle nous prouve en effet que les négations de Harivarman répondaient souvent à un artifice de scolastique. Sur les questions essentielles, celles de la réalité du moi et de l'univers, l'auteur expose la thèse et l'antithèse, puis, au lieu de se prononcer, conclut à la vanité de la philosophie et à la nécessité de la foi. Il fait remarquer tout d'abord

the Sautrântikas taught that we have only an indirect (as opposed to direct of the Vaibhâshikas) perception of the external universe, and, in certain cases, seem to have taught a pure conceptualism, i. e. that all external objects are merely conceptions in so for as they appear to-have an absolute self-existence. » (Mac Govern. *Introduction to Mahâyâna Buddhism*, p. 193.

1. L. Wieger. *Histoire des croyances religieuses*, p. 455.

que le Bouddha a appelé le moi un simple vocable, et le monde une illusion ; que ce que l'homme prend pour la connaissance est un rêve éveillé ; que tout est vide, que le vide est tout ; qu'il n'y a aucun être réel, et donc pas de moi ; que ce que nous appelons l'univers n'est qu'une chaîne d'illusions sans durée, une sarabande de groupements changeants (*skandhas*) qui se font et se défont sans trève suivant les mille combinaisons des atomes physico-moraux (*dharmas*) atomes que la loi du Karma ne cesse d'agglomérer et de disperser, jusqu'au retour des choses à cette forme du néant originel qui est l'inertie totale.

Puis, tout de suite après ces arguments en faveur de la thèse négative, le *Tcheng Cheu Lun* fait observer qu'au témoignage d'autres textes non moins vénérables des Sûtras, cette vie doit être suivie d'autres existences, ce qui serait impossible si l'esprit (*manas*) disparaissait entièrement avec le corps ; que s'il n'y a pas de personne morale, il n'y a ni rétribution, ni *karma*, ni *samsâra*, ni *nirvâna*, auquel cas les enseignements de Çâkyamuni seraient un leurre. « S'il n'y a rien de réel, alors à quoi bon lire les sûtras, s'appliquer à la contemplation, pratiquer l'ascétisme ? » Et le *Tchang Cheu Lun* de conclure simplement : « Les deux thèses se contredisent. Les arguments se contrebalancent. Qui a raison ? Ce n'est pas évident. C'est donc le cas d'appliquer la maxime du Bouddha : ne philosophons pas. Croyons sa parole et restons-en là [1] ! »

1. Résumé d'après les traductions du Père Wieger, *op. cit.*, p. 457.

Avec les Sautrântikas nous sommes au seuil du Mahâyâna, notamment du système, d'ailleurs contemporain [1], des Mâdhyamikas : même nihilisme philosophique, même fidéisme religieux [2]. Mais avant d'étudier le Mahâyâna, il nous reste à mentionner une troisième école hînayâniste, celle du *Vinaya*. A vrai dire il ne s'agit pas là d'une école philosophique, mais d'une école de morale et même de morale pratique. L'ouvrage qui lui servait de manuel, était un traité de discipline, le *Vinaya Pitaka* qui constitua la deuxième partie du *Tripitaka pâli*. Le Vinaya Pitaka fut introduit en Chine par Dharmakala, vers le milieu du IIIe siècle de notre ère et traduit en chinois par Buddhayaças vers 405. En 754 il fut apporté au Japon par le prêtre Ganjin. L'Ecole du Vinaya est connue des Japonais sous le nom d'Ecole *Ritsu*.

§ 3. — Les systèmes du Mahayana

Le nihilisme bouddhique : Nâgârjuna et l'Ecole des Mâdhyamikas.

Les postulats positivistes du Hînayâna lui interdisaient d'avance les grandes envolées métaphysiques.

1. Kumâralabdha, le principal docteur des Sautrântikas, et Nâgârjuna, le principal docteur des Mâdhyamikas, vivaient tous deux au Ier siècle de notre ère.

2. « To the same branch of the Sautrântikas probably belongs the *Satya Siddhi Çâstra* which expounds an undeveloped form of the Çûnya doctrine, or the theory of the purely relative existence of all phenomena. » (Mac Govern. *Introduction to Mahayana Buddhism*, p. 193 (Londres, 1922).

Aussi, malgré l'effort réel des Sautrântikas (dont l'œuvre n'est d'ailleurs qu'une sorte d'introduction hinayaniste au Mahâyâna), la philosophie du Hînayàna manqua toujours d'ampleur, comme sa morale, restée terre à terre, manquait de souffle altruiste. Au contraire, le Mâdhyamayâna et le Mahâyâna s'étaient presque entièrement affranchis des lisières de l'ancienne église, jusqu'à constituer, sous le manteau du Bouddhisme, une religion entièrement différente de celle de Çâkyamuni. Aussi la spéculation métaphysique, bannie par le Bouddhisme primitif, prit-elle dans le Mahâyâna un développement tout nouveau. Les principales écoles du Mahâyâna, — les écoles des *Mâdhyamikas*, des *Yogâcâras*, de la *Tathâtâ*, du *Dhyâna* et de la *Terre Pure*, — retrouvèrent l'une après l'autre toutes les positions intellectuelles de l'Hindouisme depuis l'idéalisme absolu et le panthéisme jusqu'au mysticisme des Yogins [1].

1. Etudes d'ensemble sur la philosophie du Mahayana : Suzuki (Daisetz Teitaro). *Outlines of Mahâyâna Buddhism*, Londres, 1907. — Max Walleser. *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung*. t. II, Heidelberg, 1911. — G. K. Nariman. *Literary history of sanskrit buddhism (from Winternitz, Sylvain Lévi, Huber)*, Bombay, 1920. — De La Vallée Poussin. *Nouvelles recherches sur la doctrine de l'acte. Grand Véhicule. Système Mâdhyamika*. Journal Asiatique, 1903, II. — De La Vallée Poussin. *Etudes et textes tantriques, Le Pancakrama*. Gand, 1896. — Paul Carus. *Amitâbha: a story of buddhist theology*, Chicago, 1906. — Oltramare. *La formule bouddhique des douze causes, son sens original et son interprétation théologique*, 1909. — W. Montgomery Mac Govern. *Introduction to Mahâyâna Buddhism*, Londres, 1922. — Sylvain Lévi et Chavannes. *Les seize Arhats protecteurs de la Loi*, Journal asiatique, 1916. — Taranatha. *Geschichte des Buddhismus in Indien*, traduction Schiefner. — Ashtasahas-

La première en date de ces écoles est celle des *Mâdhyamikas* ou de la Voie Moyenne [1], appelée aussi école des *Çûnyavâdins* ou Nihilistes. Le fondateur de cette école fut le patriarche Nâgârjuna, originaire du Bérar, dans l'Inde Centrale, et qui florissait à l'époque du roi d'Andhra Hala, vers l'an 70 de notre ère.

rika. *Collection of discours on the metaphysics of the Mahayana school of the Buddhists,* new first edited from nepalese sanscrit by Rajendralal Mitra. Calcutta, Bibliotheca Indica, 1888 — *Sher Phiyn, or exposition of the métaphysical dogmes current among the Buddhist of the Mahâyâna school expounded in a serie of dialogues between Sakhya Sinha and Subhuti, being a tibetan translation of Sata Sahasrika Prajna Paramita*, éd. Bratapachandra Gosha, Calcutta, Bibl. Indica, 1888-1890. Stcherbatskoï, *Rapports entre la théorie bouddhique de la connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophiques de l'Inde*, Museon, 1904.

1. Bibliographie du Madhyamika : Textes et études : De la Vallée Poussin. *Nouvelles recherches sur la doctrine de l'acte. Grand véhicule, Système Mâdhyamika*, article cité, Journal Asiatique, 1903, II. — Max Walleser. *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, II, *Die mittlere Lehre, Mâdhyamika Sâstra des Nâgârjuna*, Heidelberg, 1911-1912. — Nâgârjuna. *Mûla. mâdhyamaka kârikâs (Mâdhyamakasûtras) de Nâgârjuna, avec le Prasannapâda (Commentaire) de Çandrakîrti*, publié par la Vallée Poussin. Pétersbourg, Bibl. Indica, 1903-1913. — Çandrakîrti. *Mâdhyamakavatâra*, traduction tibétaine publiée par La Vallée Poussin. Pétersbourg, 1907-1912. — Buddapalita. *Mûlamâdhyamaka ortti,* tibet. ubersetz, herausgegeben, von Walleser, 1913 — Sânti Deva. *The path of light, rendered for the first time into english from the bodhi-charyâvatâra of Sânti Déva, a manual of Mahâyâna Buddhism,* by L.-D. Barnett, Londres, 1909. — Çântideva, *Bodhicaryâvatâra, introduction à la pratique des futurs bouddhas*, trad. La Vallée Poussin, R. H. L. R., 1907. — Çântideva, *La Marche à la Lumière (Bodhi-caryâvatâra)*, trad. L. Finot, Paris, 1920. — Sylvain Lévi, *Une version chinoise du Bodhicaryâvatâra*, B. E. F. E. O., II, 246. — Sântideva, *Siksha Samuccaya, a compendium of Buddhist doctrine compiled By Sântidéva, chiefly from earlier Mahâyana sûtras*, trad. Bendall et Rouse, 1922.

Nâgârjuna composa le *Mâdhyamika-çâstra*, le *Dvâdaça-nikâyq-çâstra* et le *Prajnâ Pâramitâ Sûtra çâstra*, ouvrages qui furent les manuels fondamentaux de l'école. On lui a également attribué plusieurs textes tantriques dont nous parlerons plus loin [1]. Après Nâgârjuna, le Mâdhyamika compta encore trois docteurs illustres : le cinghalais Arya Deva (IIe siècle de notre ère), auteur du *Çata-çâstra* ; Çandrakirti (fin du VIe siècle, commencement du VIIe), auteur du *Mâdhyamakâvatâra* et d'un commentaire sur Nâgârjuna (le *Prasannapâda*) ; enfin le gujerati Çânti Deva (VIIe siècle), auteur du *Bodhicaryâvatâra* et du *Çikshasamuccaya*. Les ouvrages de ces docteurs jouirent d'une extraordinaire popularité, non seulement dans l'Inde, mais en Asie Centrale et dans tout l'Extrême-Orient. Au IVe siècle, nous voyons le système des Mâdhyamikas professé au Turkestan Oriental par le moine sérindien Sûryasôma, qui était fils du roi de Kachgar. Sûryasôma convertit à ses conceptions le célèbre Kumârajîva, fils d'un indien émigré en Asie Centrale et de la fille du roi tokharien de Koutcha (344-413). S'étant par la suite établi en Chine, près de Si-ngan-fou, Kumârajîva traduisit en chinois les trois çâstras du Mâdhyamika qui y obtinrent

1. On attribue notamment à Nâgârjuna le *Pancakrama*, le plus célèbre des textes tantriques (édité par La Vallée Poussin, in *Etudes et textes tantriques*, Louvain, 1896), et le *Mahâçintya çâstra* ou « Traité du Grand Inconcevable », dont il existe un résumé, le *Daçabhûmi vibhâshâ-çâstra*, traduit en chinois sous le nom de *Cheu Tchou Pi Pouo Cha Lunn*. Le P. Wieger a traduit quelques fragments de ce dernier ouvrage *Histoire des croyances religieuses*, p. 460).

un succès considérable (409). Enfin, en 625, le moine Eikwan introduisit la doctrine des Mâdhyamikas au Japon où elle fut connue sous le nom de doctrine *Sanron* [1].

Le système Mâdhyamika, — fidèle en cela aux données du Bouddhisme primitif, — niait l'existence de l'âme et la réalité objective des choses. Mais le Bouddhisme primitif avait remplacé l'âme et le monde extérieur par le torrent des phénomènes. Le Mâdhyamika, faisant un pas de plus, nia également l'existence des phénomènes : Comme les substances, les phénomènes n'étaient qu'illusion. Rien n'existait que le Nirvâna. La vérité dernière, — la vérité philosophique tout au moins, — n'était autre que le nihilisme.

Au premier abord, ce système paraît se distinguer assez mal du système hinayaniste des Sautrântikas. Une différence subtile les séparait cependant. Tout en reconnaissant que les phénomènes physico-psychiques étaient dépourvus d'existence réelle, les Sautrântikas ne laissaient pas que de leur attribuer une existence relative, une réalité de fait, du moins par rapport à l'Absolu, déclaré, lui, totalement inexistant. Avec les Mâdhyamikas, cette fragile surface solide disparaît et les phénomènes sont proclamés aussi radicalement irréels que la substance elle-même. « Les docteurs Mâdhyamikas, dit La Vallée Poussin, affirment non

1. On distingue plusieurs sous-sectes Mâdhyamikas, notamment celle des *Svâtantrikas* et celle des *Prâsangikas*. C'est cette dernière qui a prévalu. Les chefs des Prâsangikas furent Buddhapâlita, Çandrakirti et Cântidèva. Le docteur des Svâtantrikas est Bhâvaviveka.

seulement le néant de l'Atman (*pudgalaçûnyatâ*), mais encore le néant des skandhas, c'est-à-dire des éléments constitutifs de la série que l'ancien *Abhidharma* avait substituée à l'âtman [1] ».

Un nihilisme aussi radical était le résultat d'une savante et subtile dialectique. Le système de Nâgârjuna constitue certainement l'acte d'accusation le plus impitoyable qui ait été formulé contre la raison. Aucun penseur en aucun temps n'a fait plus âprement la critique, — ou plutôt le procès — de la Connaissance. Aucun n'a aussi formellement dénié à l'esprit le pouvoir de connaître la vérité. Çankara Achârya et Kant sont « réalistes » par rapport à Nâgârjuna et à Çântideva. Toutes nos Critiques de la Raison pure, tous nos Prolégomènes aux futures métaphysiques, paraissent timides au regard des *Mâdhyamakasûtras*. De fait, il n'est pas une seule des données de l'expérience ou de la conscience, pas un seul des postulats de la raison, que Nâgârjuna ne sape en ses fondements.

Soit la notion de l'âme. Déjà condamnée par le Bouddhisme primitif, puis par le Hînayâna, Nâgârjuna n'a aucune peine à la pulvériser complètement : « Il n'y a pas d'âme, pas de principe vital réel. Certains disent que dans le corps de l'homme habite un esprit... Ils sont dans l'erreur. S'il y avait une âme, elle serait logée à l'intérieur du corps ou elle envelopperait le corps à l'extérieur. Si elle était dans le corps comme le soutien de l'organisme, l'âme existant toujours par définition, le corps, lui aussi, existerait toujours, ce

1. La Vallée Poussin. *Dogmatique bouddhique,* Journal Asiatique, 1903, II, 360.

qui est contre l'expérience. Ce serait le même cas, si elle entourait le corps comme une cuirasse. Il est en outre inadmissible que l'on puisse couper une partie d'un esprit. Or on coupe à des hommes un pied, ou une main, donc un morceau de leur âme, dans l'hypothèse. Lors de ces amputations, l'esprit se retire dans le tronc, dites-vous. Alors pourquoi ne s'y retire-t-il pas aussi quand on coupe la tête à un homme ?... Et où d'ailleurs serait l'âme des déments [1] ? »

Passons à la notion de matière. Elle est contradictoire, déclare Nâgârjuna. « Si la matière existait, elle ne pourrait être connue. La notion d'étendue est absurde. L'atome n'est pas indivisible. Puisqu'il fait face de six côtés aux atomes voisins, il a six parties. Les choses dites matérielles ne sont pas étendues ; donc le premier élément, la forme ou matière (*rûpa*) n'existe pas [2] » — « La théorie des éléments *skandha* réels, formant des composés réels, est donc insoutenable. Il ne peut y avoir ni conjonction ni séparation réelle. Prêter aux êtres une nature, est un vain mot. Les atomes physico-moraux qui produisent la fantasmagorie cosmique, sont irréels. S'ils étaient réels, ils seraient immuables : la crème serait déjà beurre, le beurre serait encore crème, ce qui n'est pas le cas. Qui dit changement, dit irréalité [3] ».

Par ce dernier argument, Nâgârjuna dépasse la condamnation de la matière en tant que substance : derrière la notion de matière, c'est l'idée même de

1. D'après la traduction du P. Wieger.
2. La Vallée Poussin. *Bouddhisme*, p. 197. Cf. *supra*, p. 68 note 1.
3. Wieger. *Histoire des croyances religieuses*, p. 459.

phénomène qu'il atteint et qu'il ruine. Et du coup, c'est toute la conception bouddhique de l'univers qui s'effondre. Le Bouddha, et après lui les docteurs hinayanistes, avaient supprimé le moi et aboli l'idée de substance, ne laissant subsister et ne voulant connaître comme réalité unique dans l'homme et dans la nature, que le phénomène. Le monde et la pensée se trouvaient réduits de la sorte à l'état d'actes sans agent. Nâgârjuna survient alors, et constate, non sans raison, que le phénomène, ainsi isolé, reste « en l'air » et ne repose sur rien. Comme en se jouant, il souffle dessus, et le phénomène disparaît. Dire avec le Bouddha que tout est impermanence, que l'impermance est la seule réalité, c'est avouer que rien n'existe. Il y a là comme la conclusion d'une espèce de syllogisme bouddhico-védantiste : Il n'y a d'être que le permanent et l'immuable, avait posé le Vedânta. Il n'existe au monde que l'impermanent, avait constaté le Bouddhisme primitif. Donc, conclut le Mâdhyamika, il n'y a d'être nulle part, rien n'existe que le vide, *sarvam çûnyam*. Non seulement la substance n'existe pas en tant que substance, mais le phénomène n'existe pas en tant que phénomène [1].

Une autre considération devait hâter la destruction

1. Cette doctrine du Vide universel fit sentir son influence bien au-delà des limites du Mâdhyamika. Bien que dépassant et faussant peut-être la pensée de Çâkyamuni, elle finit par s'imposer plus ou moins ouvertement au Bouddhisme tout entier. C'est qu'elle avait le mérite d'être claire et franche, tandis que rien n'était moins satisfaisant pour l'esprit que les réticences des sûtras de Çâkyamuni, les explications confuses du Hînayâna et l'idéalisme incertain des Yogâcâras. Le Bouddhisme pour les masses, ce fut

de l'idée de phénomène : la transformation du phénoménisme de la Primitive Eglise en doctrine de momentanéisme, d'instantanéité absolue. Les phénomènes sont instables, de courte durée, avaient dit le Bouddha et les Vaibhâshikas. Ils sont instantanés et proprement sans durée, avaient renchéri les Sautrântikas. S'ils sont instantanés, concluait Nâgârjuna, ils n'existent point, le propre de l'instantané étant de disparaître au moment même où il apparaît, de se détruire à la seconde où il se pose, de s'être déjà évanoui quand l'esprit allait le saisir. Vu sous cet angle, le phénomène est non seulement inexistant, mais impossible. C'est cette subtile théorie que Kern résume ainsi : « Les Mâdhyamikas ne nient pas chaque pensée considérée à part, en tant que phénomène, mais ils posent que le phénomène est une apparence, et l'apparence un non-être, de sorte que, tout en admettant le phénomène, ils concluent que le phénomène n'est pas [1] ».

Le phénomène, d'ailleurs, reposait principalement sur l'idée de temps et sur l'idée de cause : C'était l'enchaînement des effets et des causes dans le temps. Or l'idée bouddhique de temps ne résiste pas à la critique de Nâgârjuna. « Il n'y a pas de temps, pas de succession, d'un passé, d'un présent et d'un futur. Car, pour expliquer la succession, il faudrait dire que le présent

désormais la doctrine du Vide ou même du Néant (*Çûnyavâda*), opposée à la doctrine de l'Être du Brahmamisme *Astivâda*) et à la doctrine intermédiaire du Possible des Jaïnas (*Syâdvâda*).

1. Kern. *Histoire du Bouddhisme*, II, 433. Pour la conception bouddhique de l'idée de Temps, se reporter en outre à Schtscherbazkoï, *Erkenntnistheorie und Logik der späteren Buddhisten*, in : Zeitschrift für Buddhismus, juillet-décembre 1922, p. 275.

était contenu dans le passé, que le futur est contenu dans le présent. Or ce qui est contenu ne peut sortir. Donc, le passé, le présent, le futur sont un. Il n'y a ni commencement, ni durée, ni cessation de quoi que ce soit. » L'autre base de l'idée de phénomène, l'idée de changement est aussi vigoureusement attaquée. « L'idée même de mouvement est absurde. Une chose ne naît ni d'elle-même, car elle ne cesserait de renaître, ni d'autrui, car rien n'est autrui à l'égard de ce qui n'existe pas. Donc l'idée de production (*ûtpâda*) est contradictoire. »

Reste l'idée fondamentale, celle de cause. Elle aussi s'évanouit. La négation de toute causalité est même la clé de voûte de tout le système Mâdhyamika. « Il n'y a pas d'effets, dit Nâgârjuna, donc il n'y a pas de causes. S'il y avait un effet, il aurait été dans la cause ou il n'y aurait pas été. S'il ne fut pas dedans, il ne put en sortir, du fait qu'il n'y était pas. S'il fut dedans, il fut un avec la cause et ne put encore en sortir, du fait de cette union. Donc il n'y a pas d'effets. Donc il n'y a pas de causes. » La destruction de l'idée de temps devait d'ailleurs entraîner la suppression de l'idée de cause : « La cause, explique Nâgârjuna, ne peut être ni antérieure, ni simultanée, ni postérieure à l'effet. Donc le rapport de cause à effet est absurde. » Enfin Nâgârjuna trouvait un nouvel argument contre le lien causal dans les données du phénoménisme bouddhique. Le seul fait que le monde n'est composé que de *dharmas* suffit à détruire la loi de causalité. Car comment attribuer à ce qui est, par définition, impermanent, éphémère, un caractère aussi durable que la

production d'une loi ? Cet argument, déjà valable pour le phénoménisme de la primitive église, devenait beaucoup plus efficace depuis que les Sautrântikas avaient transformé le phénoménisme en momentanéisme absolu. Comment faire sortir de l'instantané succédant à l'instantané, des conséquences infinies ? Puisque les choses ne sont que des instants littéralement sans durée, comment la disparition de l'instant antérieur causerait-elle l'apparition de l'instant qui suit ? La momentanéité absolue est la négation de la causalité comme elle est la négation du phénomène. Et la négation de la causalité confirme à son tour la négation du phénomène. « S'il n'y a ni causes ni effets, alors, en vérité, rien ne devient, rien ne cesse, rien ne dure et rien n'est interrompu. Il n'y a ni unité ni différence. »

Telle est la méthode de Nâgârjuna (*Prasanga*). Elle ramène à d'irréductibles antinomies et réduit l'un après l'autre à l'absurde tous les concepts fondamentaux de la pensée. Elle s'attaque ensuite à la pensée elle-même et en démontre l'impossibilité radicale. La connaissance (*vijñâna*) ne peut s'exercer ni sur les objets extérieurs ni sur l'esprit lui-même. L'esprit ne peut connaître les objets extérieurs car le concours de l'objet, de l'organe des sens et de l'organe intellectuel, leur juxtaposition, leur concordance exacte, est irréalisable. Il ne peut y avoir de connaissance que du subjectif, toute connaissance étant une conscience. Mais la conscience elle-même est à son tour récusée, car Nâgârjuna déclare contradictoire l'action du sujet se prenant lui-même pour objet. L'esprit ne peut

pas plus se penser que le bout du doigt ne peut se toucher, ou que la lame de l'épée ne peut se trancher elle-même. Tout ce que construit l'esprit est ruineux, tout ce qu'il démontre est faux. Ce raisonnement, il est vrai, pouvait se retourner contre ses auteurs. Mais ceux-ci sont allés au-devant de l'objection. « Si je démontrais quoi que ce soit par la perception ou la connaissance, je serais en faute », déclare Nâgârjuna. « La vérité vraie, enseigne Çântideva, n'est pas du domaine de l'intelligence, car l'intelligence se meut dans l'ordre du relatif et de l'erreur. »

Ainsi non seulement les phénomènes (*dharmas*) sont dépourvus de signification objective, mais ils n'existent même pas comme états de conscience (*vijñânas*). Le positivisme et l'idéalisme, les deux interprétations classiques du Bouddhisme primitif, sont également faux. Il n'y a rien. Tout est *çûnyatâ*, vide absolu. Et, à ce titre, le Nirvâna existe seul, « non comme état à venir, mais comme actuellement, éternellement accompli [1] ».

Le fond des choses serait-il donc le Néant ? Pas même. La *çûnyatâ*, la vacuité dont il est question, n'est ni le Néant, ni l'Etre. Comme il a détruit la notion d'être, Nâgârjuna détruit l'idée de Néant. Il combat avec la même vigueur les Hînayânistes et les Mahâyânistes dissidents, ceux qui affirment la « non-existence des choses et ceux qui en affirment la réalité. C'est justement en vertu de ce principe que Nâgârjuna appelle sa doctrine Mâdhyamika ou che-

1. La Vallée Poussin. *Journal Asiatique*, 1903, II, 362.

min milieu. La notion du néant ayant été abolie en même temps que la notion d'être, l'âme et la matière n'ont ni existence, ni inexistence. Ou, si l'on préfère, l'Etre pur n'est pas entièrement distinct du Néant, le Néant n'est pas distinct de l'Etre, chacun d'eux étant inhérent à l'autre, chacun d'eux réfutant l'autre, mais aussi le conditionnant et l'appelant. Et ni l'un ni l'autre ne représente la Vérité. La Vérité doit être recherchée en dehors de l'un comme de l'autre, car l'un et l'autre sont des notions rationnelles et qui dit raison dit mensonge : La vérité doit être recherchée au delà de la raison, dans ce que les Mâdhyamikas appellent, faute d'une meilleure terminologie, « l'inconcevable ». « La vérité, dit Riauyon Fujishima, est l'état d'esprit de ceux qui arrivent au point où l'idée de néant et celle d'existence disparaissent entièrement... »[1]

*
* *

Telle est cette étrange philosophie, moins déconcertante par les paradoxes de son enseignement que par le caractère inégal de son exposé. Par la vigueur pénétrante de sa critique générale, elle semble par moment se rapprocher du Kantisme, comme, par certains côtés

1. M. Mac Govern, commentant le Mâdhyamika, présente de même la « Grande Réalité Transcendante comme si absolue, qu'il est aussi inexact de dire qu'elle est, que de dire qu'elle n'est pas » (Mac Govern. *Introduction to Mahayana Buddhism*, Londres, 1922, p. 22). En ce sens, le même auteur fait du *Çûnya,* de la Vacuité Universelle, la synthèse supérieure qui embrasse et dépasse l'Être et le Néant, quelque chose comme la Virtualité et l'Identité suprêmes des contraires.

de sa dialectique, — l'identité des contraires, — elle évoque à d'autres moments l'Hégélianisme. Mais ses procédés enfantins de discussion, la naïveté agressive de sa méthode de réduction universelle des choses à l'absurde, la rapprochent du Pyrrhonisme le plus faible. Ajoutons à ces caractères une espèce de joie nihiliste, une mystique destructive particulières à Nâgârjuna et à son école.

Car derrière cette philosophie nihiliste, se cache une religion mystique. Et c'est ici que se pose le plus grave problème : Comment Nâgârjuna et Çântideva mettent-ils d'accord le nihilisme et la foi ? « Pourrons-nous concilier cette hautaine raison, à ce point confiante dans la dialectique qu'elle condamne toutes les données de la vie et l'existence même de la pensée, avec cette foi profonde, réfléchie tout ensemble et traditionnelle, avec le généreux et séculaire effort auquel Çântideva se voue pour atteindre l'illumination suprême [1] ? »

Nâgârjuna et Çântideva répondent que dans le nihilisme absolu, tout se passe exactement comme si c'était le réalisme qui avait absolument raison. En plein nihilisme, l'empirisme conserve des droits, « l'expérience est vraie ; elle est toute vraie, non de droit, mais de fait : les choses vides engendrent des choses vides. Le culte d'un Bouddha illusoire engendre un mérite illusoire. Le meurtre d'un fantôme mûrit en douleurs imaginaires dans un enfer magique. La pensée illusoire s'attache à un monde illusoire, etc. [2] »

1. La Vallée Poussin. *Bouddhisme*, p. 196.
2. La Vallée Poussin. *Bouddhisme*, p. 199.

Notons que voilà du coup la morale et la religion restaurées. Si tout n'est qu'un rêve, le bien est encore le rêve le plus beau ; si tout est fantasmagorie, la contemplation religieuse est la plus magnifique des féeries et le plus esthétique des plaisirs. On voit les avantages d'une telle attitude. D'une part, le nihilisme absolu se transforme en réalisme intégral : il suffit de faire suivre chaque chose de l'épithète « illusoire » ou « irréelle », et, moyennant cette concession verbale à la théorie du Chemin Milieu, les choses sont restaurées en même temps que détruites. Sous réserve que tout est un rêve, tout existe, et grâce à ce tour de passe-passe, voilà le sol raffermi sous nos pieds. En même temps, voilà le Nirvâna conquis : « Si l'apparence était autre chose qu'une illusion, elle serait indestructible. Mais par bonheur elle n'est qu'une illusion », — illusion qui se dissipe en laissant apparaître l'unique Nirvâna. La double équation suivante, qui résume tout le système Mâdhyamika, fera comprendre cette curieuse conception. L'existence, on l'a vu, n'est autre chose que le vide. Mais le vide, c'est la définition même du Nirvâna (selon les Mâdhyamikas, bien entendu). Donc, l'existence, c'est le Nirvâna, immédiatement et éternellement réalisé. « Et comme le Nirvâna, c'est la possession de l'état de Bouddha, nous sommes des Bouddhas par ce que vides, et en tant que vides [1]. »

C'est bien là la conclusion — et sans doute la clé, de ce difficile système. N'oublions pas que Nâgârjuna

1. D'après diverses traductions de La Vallée Poussin, notamment, in : *Bouddhisme*, p. 391.

lui-même appelait sa dialectique destructive « discours pour jouer ». Toute cette Critique n'est-elle pas au fond une apologétique ? N'avons-nous pas à faire à un Ghazâlî bouddhiste, à un Ghazâlî pour lequel la « destruction des philosophes » était déjà facilitée par les données purement négatives de sa religion ? Comme chez Ghazâlî, le philosophe criticiste se double chez Nâgârjuna et chez Çântideva d'un croyant pieux. « D'une part la doctrine du Vide, de l'autre le don de compassion, l'octuple chemin, le culte des bodhisattvas et des stûpas [1] ». Nâgârjuna passe d'ailleurs pour l'auteur du *Dasabhûmi-vibhâshâ-çâstra*, traité ésotérique qui enseigne le culte d'Amida et la croyance aux Paradis d'Occident. Bien mieux, il est considéré comme le fondateur de l'Ecole sino-japonaise de T'ien-T'aï (Tendaï) qui, sous l'illusion universelle découvre l'omniprésence du Bouddha, âme et substance du monde. Nâgârjuna passe aussi pour l'auteur du *Pancakrama*, un des premiers textes où les théories nihilistes s'unissent aux pratiques du Tantrisme avec récitation de formules souveraines, et construction de *mandalas* (diagrammes magiques). Ainsi c'est l'auteur même du Nihilisme philosophique qui nous est donné comme le fondateur du panthéisme bouddhique et du mysticisme tantrique. Il en est de même de Çântideva. « Çântideva, un des plus avisés défenseurs du nihilisme métaphysique, dit M. de la Vallée Poussin, a développé les formules classiques d'adoration, de repentance et d'application des mérites avec une si

1. La Vallée Poussin, *Journal Asiatique*, 1903, II, 357.

grande émotion que Barth a pu le comparer à l'auteur de l'Imitation [1] ».

La philosophie des Mâdhyamikas ne nous semble pas avoir été toujours appréciée à sa valeur. On n'a voulu voir en elle qu'un insoutenable jeu de l'esprit. Et certes sa méthode de négation universelle paraît une gageure d'une habileté décevante et fatiguante, trop souvent soutenue à l'aide de sophismes puérils. Mais le système Mâdhyamika n'en est pas moins précieux comme facteur décisif dans l'évolution interne du Bouddhisme. Le Bouddhisme, tel que Çâkyamuni l'avait créé, tel aussi que le Hînayâna l'avait entendu, était condamné à se mouvoir dans le cercle d'un phénoménisme étroit, auquel les grands horizons métaphysiques étaient d'avance interdits. En vertu des données fondamentales de ses dogmes [2], il ne pouvait sortir de ce cercle par aucune affirmation constructive : les idées de Dieu, d'âme et de substance lui étaient, par définition, inaccessibles. Pourtant, dans les étroites limites ainsi tracées autour de lui, il étouffait. Pour sortir du cercle, les Mâdhyamikas employèrent la seule méthode qui leur fut laissée : la destruction radicale. Moyen désespéré, mais seul moyen possible.

1. La Vallée Poussin. *Journal Asiatique*, 1903, II, 364. Cf. Barth, *Bulletin des Religions de l'Inde*, R. H. R., 1893, p. 19.

2. Remarque, en effet, curieuse : le Bouddhisme qui était à peine une religion au sens occidental du mot (une religion athée et philosophiquement nihiliste !) posséda très vite des dogmes véritables. Au contraire, le Brahmanisme, bien autrement « religieux » en réalité, resta toujours si flottant, si compréhensif et si syncrétique, qu'il ne parvint jamais à se « définir ». Très strict au point de vue rituel, il ne put jamais se codifier intellectuellement.

Remède héroïque qui comportait le suicide de la pensée, remède indispensable cependant puisque la pensée préférait le suicide à sa prison : Le Bouddha avait fermé le ciel, tué l'âme et emprisonné l'homme, dans le monde des phénomènes. Pour se délivrer, l'homme n'avait qu'une issue : détruire le monde phénoménal. Il se détruirait du coup, il détruirait l'univers, puisque lui-même et l'univers n'étaient plus, depuis la prédication du Bouddha qu'un faisceau de phénomènes. Nâgârjuna vit ce dilemme, mesura le risque à courir, et l'accepta. Sa logique, sans valeur contre la philophie constructive, fut irréfutable contre le Bouddhisme lui-même. Après elle, comme après le passage d'un typhon, les barrières qui limitaient l'horizon, furent balayées, et les grands problèmes purent se poser de nouveau [1].

1. Nous nous basons ici sur l'interprétation habituelle du Mâdhyamika. Notons cependant la tentative de M. Mac Govern pour faire de cette théorie nihiliste une doctrine moins paradoxale. « La doctrine du Çûnya, dit Mac Govern, a été souvent défigurée. On veut y voir la théorie de la non-existence de l'univers, une sorte d'idéalisme nihiliste. Rien de plus faux. En réalité le Çûnya signifie seulement que les choses n'ont pas d'essence propre, qu'elles sont des composés, des organismes instables. La science moderne enseigne que les éléments physiques supposés fixes sont en réalité en évolution perpétuelle et toujours décomposables en éléments inférieurs. De même, l'École du Çûnya suppose que les éléments (*dharmas*) sont impermanents et n'ont pas d'existence en soi, mais qu'ils sont indéfiniment divisibles. En conséquence tous les phénomènes n'ont qu'une existence relative. La vie se réduit à un simple torrent d'existence en perpétuel devenir. En un mot, la doctrine Madhyamika consiste à nier qu'il y ait une chose en soi. Nous ne trouvons rien qui possède une essence propre, rien qui ne puisse être décomposé, tant que nous n'avons pas atteint la grande Réalité transcendante dont on ne peut rien dire, ni qu'elle est, ni qu'elle

Après Nâgârjuna, en effet, il n'était plus possible de revenir au positivisme et au matérialisme du Hînayâna. Le phénoménisme lui-même devenait difficile à défendre, depuis que l'impermanent avait fait place au pur instantané. En transformant les phénomènes en de simples illusions, en ne voyant dans les faits qu'une fantasmagorie, les Mâdhyamikas avaient, sans le savoir, préparé les voies à l'Idéalisme. Lorsque leurs théories nihilistes furent abandonnées comme sophistiques et décidément insoutenables, ce fut sur le terrain de l'idéalisme que le Mahâyâna se trouva désormais placé.

L'idéalisme absolu :
Asanga et l'Ecole des Yogâcâras ou Vijñânavâdins.

L'Ecole des *Yogâcâras* ou *Vijñânavâdins* fut fondée, tout au moins dans sa forme classique[1], par deux frères,

n'est pas. La Réalité sous-jacente, le principe de l'éternelle relativité pénètre tous les phénomènes et permet l'Évolution, qui, sans elle, serait impossible. Il est aisé de voir que cette idée primordiale et non encore développée, du Flux Éternel, fut le germe de la future doctrine bouddhique de l'Absolu. » Ailleurs M. Mac Govern nous présente le Çûnya, la Vacuité universelle comme le Principe supérieur embrassant et dépassant l'Être comme le Non Être, — synthèse suprême dans laquelle les contraires s'identifient. L'éminent orientaliste veut bien que le Mâdhyamika ait été en grande partie négatif. Il n'accepte pas qu'on le juge purement nihiliste (*Op. cit.*, p. 22 . — Telle est également l'opinion de Suzuki, pour qui Çûnyatâ ne signifie nullement Néant, mais absence du phénoménal, du particulier, du réalisé, c'est-à-dire virtualité universelle. Ainsi interprétée, la Çûnyatâ représente tout simplement l'infinité des possibles, donc — tout au contraire du Néant, — *le maximum d'être*. (Suzuki, *Outlines of Mahâyâna*, p. 173.

1. Nous nous conformons ici à l'opinion courante qui attribue la

Asanga (ou Aryâsanga) et Vasubandhu, originaires, semble-t-il, de cette région gandharienne qui a exercé une influence aussi considérable sur le développement de la doctrine mahâyaniste que sur la formation de l'art gréco-bouddhique. La vie de ces deux docteurs se passa néanmoins au Béhar et dans l'Oude, Terre-Sainte du Bouddhisme. Leur chronologie est fort discutée. Naguère encore M. Takakusu les faisait vivre entre 420 et 500. Depuis lors, Noël Péri a établi qu'ils vécurent au IVe siècle, et que Vasubandhu fut le pro-

fondation de l'idéalisme *Yogâcâra* (*Vijnânavâda*), à Asanga et à Vasubandhu (IVe siècle au plus tôt). Rappelons toutefois que les origines de l'idéalisme mahâyaniste remontent en réalité à Açvaghosha (IIe siècle de notre ère). On trouve dans le *Mahâyâna-craddhotpâda-câstra* d'Açvaghosha, toute une théorie de l'*âlaya-vijnâna*, à la vérité un peu différente de celle que développèrent plus tard Asanga et Vasubandhu. Cf. Teitaro Suzuki, *Acvaghosa's discourse on the awekening of faith in Mahâyâna*, Chicago 1900. — Stcherbatskoï. *La théorie bouddhique de la connaissance*, Museon, 1904. — Suzuki, *Philosophy of the Yogâcâra*, Museon, 1904, 370. — Takakusu. *Life of Vasubandhu, by Paramârtha* (499-569). Toung pao et B. E. F. E. O., 1904. — Takakusu. *Paramârtha's life of Vasubandhu*, J. R. A. S., 1905. — Stcherbatzkoï. *La littérature Yogâcâra, d'après Bouston*, Museon, 1905. — Bendall et La Vallée Poussin, *Bodhisattva Bhûmi*, Museon, 1905-1906. — Unrai Wogihara. *Asanga's Bodhisattva bhûmi* (*Les degrés du bodhisattva d'Asangha*), Leipzig, 1908. — Asanga. *Mahâyâna Sûtrâlamkâra, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogâcâra*, traduction Sylvain Lévi, B. E. F. E. O. 1907-1911. — Sylvain Lévi et Chavannes. *Les seize arhats protecteurs de la Loi*, J. A., 1916. — N. Péri. *A propos de la date de Vasubandhu*, B. E. F. E. O., 1911, 339. — Vasubandhu. *Vimsakâkarikâ prakarana, traité des vingt slokas avec un commentaire*, édition La Vallée Poussin, Museon, 1912. — Stanislas Julien. *Vie et voyages du pélerin Hiouen Thsang*, Paris, 1853-1858. — S. Beal. *The life of Hiuen Tsiang* by Hwui Li and Yen Tsung, new ed. preface by C. Byng, 1911.

tégé du prince Gupta Samudragupta Ier, monté sur le trône en 326, et dont il avait été le précepteur.

Asanga et Vasubandhu avaient été élevés dans les doctrines hinayanistes [1]. Asanga se convertit le premier au Mahâyâna. Vasubandhu resta quelque temps encore attaché à la secte la plus matérialiste du Hînayâna, celle des Vaibhâshikas ou Sarvâstivâdins [2]. Puis il suivit l'exemple de son frère et se convertit à son tour. Asanga et Vasubandhu composèrent un grand nombre de traités qui constituèrent la base de l'enseignement de l'Ecole Yogâcâra. On doit à Asanga le *Yogâcâra-bhûmi-çâstra*, ou degrés spirituels du Yogâcâra, ouvrage si divin qu'il lui aurait été dicté par un bodhisattva, — le *Yoga-câstra* et le *Mahâyâna Sûtrâlamkâra Çâstra*, exposé général de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogâcâra. Mentionnons encore, du même auteur le *Mahâyâna-abhidharma-sangîti-çâstra*, mélanges de métaphysique mahayaniste, et le *Mahâyâna-samparigraha-câstra*, traité compréhensif du Mahâyânisme [3]. Quant à Vasubandhu, auteur de la *Vidyâmâtra-çâstra-kârikâ*, il fut le maître d'une pléiade de docteurs illustres, comme

1. Signalons aussi que M. Sylvain Lévi croit discerner chez Asanga des influences manichéennes (*Sûtralamkâra*, II, 19). Sur la question des influences chrétiennes dans la formation du Mahâyâna, cf. Reischauer. *Studies in japanese Buddhism*, p 69-73.

2. Ce fut à l'époque où il faisait partie des Sarvâstivâdins que Vasubandhu composa le célèbre *Abhidharma Koça* qui devint le manuel de l'école Vaibhâshika.

3. Le *Mahâyâna-samparigraha çâstra* d'Asanga fut traduit en Chinois par Paramârtha en 563. Par la suite, cet ouvrage devint au Japon le livre canonique de la secte *Shôron*, plus tard absorbée par la secte Kégon.

Dinnaga, Sthiramati, Dharmapâla, Çîlabhadra, Jayasèna et Çandragomin (v^e-viie siècle) [1]. Çîlabhadra était doyen de l'université de Nalandâ, au Béhar, lorsque le pèlerin chinois Hiouen Tsang visita l'Inde (630). Sous la direction de ce maître, Hiouen Tsang étudia la doctrine Yogâcâra qu'à son retour il propagea en Chine (645). Hiouen Tsang eut lui-même pour disciple le prêtre japonais Doshô, qui vint se fixer quelque temps auprès de lui, au Chen-si, et qui, en rentrant dans sa patrie, devait y fonder une secte locale, basée sur le système Yogâcâra, — la Secte *Hossô*. Après Dôshô, le plus célèbre représentant des Hossô, fut le prêtre Gen-bô, qui florissait en 712..

1. Sur la chronologie de ces divers docteurs, consulter Sylvain Lévi. *La date de Çandrogomin*, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1903, 38-53 et Noël Péri, *A propos de la date de Vasubandhu*, B.E.E.E.O., 1911, 339. — Voici comment, en combinant les recherches de ces deux savants, peut s'établir la filiation intellectuelle des Yogâcâras : Vasubandhu mourut vers 350 (Péri, *art. cit.*). A lui se rattachent (après une intervalle de plusieurs générations), deux écoles de docteurs, celle de Dinnaga et celle de Sthiramati. Dinnaga, théologien et logicien, vécut au ve siècle. Il eut pour disciple Dharmapâla, chef du groupe dit de Nalandâ (+ *circa* 560). Dharmapâla à son tour eut pour disciple Cilabhadra qui avait 106 ans en 633, lors de l'arrivée de Hiouen Tsang à Nalandâ. Quant à Sthiramati, chef du groupe de Valabhi, il vécut au milieu et dans le troisième quart du vi^e siècle. Sylvain Lévi donne pour disciple à Sthiramati Jayasèna qui avait 100 ans lors de la visite de Hiouen Tsang ; mais Noël Péri qui pense que Sthiramati ne laissa pas d'élèves, rattache Jayaséna à son contemporain, Dharmapâla. Enfin Jayaséna, à son tour, eut pour disciple Çandragomin, théologien et grammairien, qui florissait entre 650 et 680. Remarquons que certains de ces docteurs, comme Dinnaga, le logicien du Bouddhisme, se séparaient de l'idéalisme absolu d'Asanga, et admettaient la vérité de la connaissance sensible.

Le système des Yogâcâras repose sur l'Idéalisme absolu et le subjectivisme radical. Mais cet idéalisme et ce subjectivisme qui, dans leurs tendances générales, ne diffèrent pas sensiblement des théories analogues de Fichte, prennent ici un aspect tout particulier du fait qu'ils sont obligés de tenir compte de leur point de départ. Et le point de départ, ici, ce n'est pas le criticisme rationnel d'un Kant, c'est le nihilisme paradoxal et anti-rationnel de Nâgârjuna. Le système Yogâcâra va donc se présenter comme une tentative pour faire sortir de la théorie des Mâdhyamikas une doctrine constructive (Cf. *Museon*, 1912, 76).

Les Yogâcâras accepteront donc les conclusions générales de Nâgârjuna en ce qui concerne la théorie du vide universel (*çûnyatâ*). Seulement ils donneront de la vacuité une interprétation sensiblement différente de celle du docteur nihiliste. A vrai dire cette interprétation nouvelle était devenue inévitable. On ne pouvait longtemps imposer à l'esprit une métaphysique du contradictoire et de l'absurde. Les Yogâcâras voulurent bien croire avec Nâgârjuna que tout est illusion, mais ils se refusèrent à admettre que l'illusion existe en elle-même et par elle-même sans support aucun. « A leur avis, l'illusion suppose une pensée illusionnée. De même la vacuité suppose un contenant sans contenu. Ce contenant, c'est la pensée vide, sans caractère, exempte de la triade Objet-Sujet-Acte de connaissance [1]. »

1. La Vallée Poussin. *Bouddhisme*, p. 201. — Certains disciples modernes du Yogâcâra fournissent une interprétation encore plus curieuse de ce passage du Mâdhyamika au Yogâcâra : pour eux,

On voit les conséquences immenses de cette déduction de simple bon sens. Les Yogâcâras conservent les résultats acquis par Nâgârjuna en ce qui concerne la destruction totale, la pulvérisation du monde matériel. Débarrassés de toute crainte de ce côté, ils n'auront qu'à faire de la vacuité, une vacuité spirituelle, pour que l'idéalisme soit intégralement restauré, un idéalisme si total, si absolu qu'en aucun pays, à aucune époque on n'en vit de pareil. « Le monde extérieur, dit La Vallée Poussin résumant cette doctrine, n'existe pas, non seulement au point de vue métaphysique, mais encore au point de vue de l'apparence ou de l'expérience. Existe seule la pensée se connaissant elle-même, et connaissant ses représentations, c'est-à-dire les formes qu'elle affecte. Le rêve en fournit un exemple : les représentations s'y lient dans une chaîne ininterrompue. »

C'est donc bien à l'Idéalisme que nous avons affaire, mais à un idéalisme gêné, malgré tout, par le souvenir de ses origines nihilistes. Voyez de quelle manière purement négative la réalité de la pensée est affirmée : « L'existence de l'idée pure, dit Vasuban-

le *Çûnya*, la Vacuité universelle, représente l'Absolu à l'état non manifesté, c'est-à-dire à l'état virtuel, d'où sortira logiquement l'Absolu à l'état manifesté (réalisé) qui n'est autre que l'*Alaya Vijnâna*. Telle est la leçon donnée par Mac Govern dans son *Introduction au Mahâyâna* (Londres, 1922, p. 62). On peut y voir comme un redressement et une adaptation du Mâdhyamika aux fins du Yogâcâra. Selon M. Dasgupta, le Yogâcâra représenterait un compromis entre le nihilisme de Nâgârjuna (Çûnyavâda), et la doctrine de la Bhûta Tathatâ, qu'Açvaghosa avait professée au Ier siècle de notre ère et dont nous reparlerons plus loin (Dasgupta. *History of indian philosophy*, p. 166).

dhu, est établie par la connaissance même que nous avons de l'irréalité objective de l'idée ». — « Il y a, à côté de purs imaginés (*parikalpita*), par exemple l'objet conçu comme extérieur ou le moi personnel —, un ordre de choses dites causées (*paratantra*) ; ces choses qui sont les phénomènes intellectuels existent vraiment mais non pas d'une vérité absolue. En effet, l'image intellectuelle n'est qu'une forme de la pensée ; l'acte par lequel on prend connaissance de cette forme est, lui aussi, pensée. Ces trois données, objet de la connaissance, sujet de la connaissance, acte de connaissance, ne sont qu'une seule et même chose, la pensée triphasée. Mais l'objet est inexistant comme tel, de même le sujet, de même l'acte. Tout cela n'est qu'une magie. La réalité dernière (*parinispanna*) est pensée vide, être sans plus (*sanmâtra*, *vastumâtra*) [1] ». Au prix de ces concessions verbales au nihilisme mahayaniste, voici, du moins, — malgré la vacuité universelle, grâce même à la vacuité, — la pensée réhabilitée comme virtualité universelle, receptacle de tous les possibles (*âlaya vijnâna*), essence pure, transcendance absolue. Et cette même pensée, donnée comme essence en tant que receptacle vide, va nous apparaître, dans son contenu comme série et réservoir d'images, c'est-à-dire comme génératrice à la fois du Cosmos et de l'intellect individuel (*manas*).

Tous les *dharmas*, tous les phénomènes, toutes les lois de la Nature sont ainsi donnés comme des phénomènes psychiques, de sorte que le monde sensible

1. La Vallée Poussin. *Bouddhisme*, p. 202.

n'existe que dans l'acte de représentation [1]. Tout ce qui existe dans l'univers, le monde des passions et des forces (*kâma*), le monde de la forme ou de la matière (*rûpa*) et celui de l'immatériel (*arûpa*), n'existent que dans la pensée (*Vijñâna*), seule réelle [2]. Et la réhabilitation de la pensée réhabilite pratiquement l'univers. Si les *dharmas* sont illusoires en tant que projetés hors de l'esprit et convertis en réalités objectives, ils sont vrais en tant que phénomènes subjectifs. Le monde extérieur « n'est qu'idée, il n'existe pas en dehors de la pensée, mais il existe réellement dans la pensée. Ce sont les idées « qui apparaissent comme objets », c'est-à-dire qui créent le monde, ce sont elles qui constituent la nature véritable des choses. Ajoutons que ce serait une erreur d'identifier la Pensée, le *Vijnâna* des Yogâcâras avec l'âme, le moi de certains Vishnuites, ou avec le Purusha la monade close du Sâmkhya-Yoga. La personnalité psychologique conçue comme constante spirituelle, n'est pour le Yogâcâra, qu'une illusion au même titre que le monde extérieur.

D'où vient donc cette illusion tenace qui, dans le sein de la Pensée, crée d'une part le monde extérieur, d'autre part la personnalité, ou, pour parler comme les Védantistes, le moi et le non-moi (âtman et anâtman) ? De la constitution même de l'esprit, répondent les Yogâcâras : « L'illusion réside dans les catégo-

1. « Le monde, dit Vasubandhu. n'est qu'idée (vijñânamâtra), pensée (cittamâtra), esprit (manas), connaissance (vijñâna). C'est la connaissance qui s'apparaît comme objet. »

2. D'où le nom de *Vijñânavâdins* ou Idéalistes appliqué aux Yogâcâras. Asanga lui-même nomme sa doctrine le *Rien-que-Pensée*.

ries de notre esprit qui créent leur contenu dans la mesure où ce contenu est perçu. Notre pensée est faite de l'idée absurde du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet » ; — « la dualité fondamentale réside dans la pensée qui croit à la réalité des idéaux qu'elle se fabrique elle-même et qui se dédouble en sujet et en objet »[1]. Cette subtile doctrine permet à Mac Govern de dire que « l'Idéalisme Yogâcâra, tout en enseignant que l'univers est le produit de l'esprit, a su éviter les dangers du solipsisme »[2].

Jusqu'ici le système Yogâcâra n'a pas été autre chose qu'une transposition idéaliste du phénoménisme de la primitive église. Mais voici que cet idéalisme invertébré va prendre consistance en s'ordonnant autour d'une idée centrale. Si les phénomènes dont l'ensemble constitue l'univers, sont autant de pensées extériorisées, il est une pensée qui doit jouer dans ce mécanisme, un rôle prépondérant : la pensée virtuelle de l'universel, ou, ce qui est tout un pour l'idéalisme, la pensée réceptacle qui contient en puissance l'universel. Cette pensée latente encore indifférenciée, antérieure au sujet et à l'objet, cette subconscience du tout, que les Yogâcâras nomment *Alaya Vijñâna*, est susceptible des interprétations les plus diverses : D'une part, puisque l'univers du Yogâcâra,

1. Sylvain Lévi. *Le Mahâyâna Sûtrâlamkâra d'Asanga,* 1911, p. 25.

2. Vasubandhu lui-même a pris soin de réduire les objections du sens commun contre son acosmisme. Comme Çankara, il prouve l'absurdité de l'idée d'atome, donc de la matière. A la question : « S'il n'y a pas d'objets, qu'est-ce qui *détermine* les pensées ? » il répond ingénieusement : « Leur action réciproque ! » (*Museon*, 1912, 85).

est la somme des phénomènes psychiques, des actes de pensée, l'*Alaya Vijñâna* ou subconscience de cet univers n'est autre que l'Esprit lui-même. A ce titre, il est — comme le Moi de Fichte, auquel Riauyon Fujishima le compare avec raison [1], — le sujet absolu, unique, contenant le monde, et auquel ne correspond aucun objet extérieur à lui, puisque c'est lui-même qui crée son objet en projetant au dehors ses propres conceptions. D'autre part l'*Alaya Vijñâna* joue à l'égard des choses le rôle d'une manière de Logos. Il est la matrice éternelle (*garbha*) d'où sortent tous les êtres, et le monde tout entier est son émanation.

On voit combien subtile et complexe est cette notion pourtant essentielle, de l'*Alaya Vijñâna*. Ce n'était pas encore la substance, — l'idée de substance, condamnée par le Bouddha ne devait être restaurée que par les écoles suivantes; mais c'était déjà comme un point fixe dans le tourbillon des choses. « L'analyse d'Asanga, dit Sylvain Lévi, découvre sous le flux incessant des choses, une nouvelle sensation, la sensation du tréfonds (*Alaya Vijñâna*), réservoir permanent où viennent s'emmagasiner les effets acquis, en attendant l'heure de se transformer en causes. Ce n'est pas la personne, puisque le bouddhisme nie la personnalité, ce n'est

1. Riauyon Fujishima *Op. cit.*, p. XXII. — Suzuki (p. 132) écrit de même : « The *Alaya Vijnâna* is perhaps to be compared in a sense to Kantian ego of transcendental aperception. »

2. « Mahâyânism is essentially idealistic and does not make a radical, qualitative distinction between subject and object, tought and being, mind and nature, consciousness and energy. Therefore being and activity of *Alaya Vijñâna* are essentially those of the the Garbha » (Suzuki, p. 128).

pas le moi, puisque le moi est illusoire ; c'est l'affirmation de l'être qui se trouve enveloppé dans tous nos jugements et dans toutes nos sensations, et ramené à la mesure de la conscience. Asanga, ici, confirme Descartes. Il ne dit pas : je pense, donc je suis. Mais voici que, sous la sensation du *Manas* qui traduit « Je pense », il isole la sensation plus profonde qui déclare : « Je suis ». Ainsi sans être vraie au sens absolu, puisqu'elle est liée au moi, la sensation de l'âlaya contient une somme de réalité supérieure à toutes les autres, et, par là, elle participe de la permanence de l'univers impermanent... Au moi fictif qui est aboli, se substitua (ainsi) la conscience universelle où le moi et autrui se donnent comme égaux et identiques[1]. »

Nous sommes ici sur un terrain singulièrement mouvant, analogue à ces terres incertaines du Delta du Gange, encore à demi noyées sous les flots. De fait, il s'agit bien de passer, par une transition insensible, de l'océan des phénomènes à la terre ferme de la substance. Ou plutôt, le redressement philosophique est plus subtil encore : Il s'agit, tout en conservant l'océan avec toute son impermanence superficielle, de concevoir ce même océan comme une masse permanente dans son ensemble. « Le torrent de la vie, dit M. Mac Govern, fut supposé être l'essence, la substance fondamentale de l'Esprit, permanente comme l'Océan et changeante aussi comme lui ». Comme l'océan produit tous les flots de sa surface, « l'*Alaya Vijñâna* fut le noumène invisible et inconnaissable qui produit

1. Sylvain Lévi, in édition d'Asanga. *Le Mahâyâna Sûtrâlamkâra*, p. 20.

tous les phénomènes[1] ». Pour faire saisir cette fuyante notion de l'*Alaya Vijñána*, Mac Govern la rapproche tour à tour de l' « Elan de Vie » de Bergson, de l' « Energie » de Leibnitz et de l' « Inconscient » de Hartmann : « Comme l'Inconscient, l'*Alaya Vijñâna*, tout en étant l'essence de la conscience, n'est pas conscient lui-même à l'origine. Il ne saurait être assimilé à la conscience éveillée ou normale, mais représente « la conscience qui est derrière la matière et l'esprit, derrière la pensée et l'étendue ». A ce titre, « il est à la fois mental et doué à certains égards de réalité objective. Chaque unité de vie peut être regardée comme un tourbillon dans cet Océan Vital. L'action et la réaction de chacune des unités les unes par rapport aux autres et par rapport à l'océan commun, produisent l'apparence phénoménale de l'univers ». Ou, — si on préfère, — l'*Alaya Vijñâna* est « la semence d'où sortira la fleur de la conscience, la matière dans laquelle le monde du sujet et de l'objet sera constuit : graduellement, comme l'Inconscient de Hartmann, il évolue dans l'Humanité, en conscience distincte ou *Kliçtomano Vijñâna* ».

On peut arriver ainsi à concilier l'Idéalisme Absolu du Yogâcâra avec l'existence du monde extérieur. « Le monde extérieur, dit Mac Govern, résumant ou adaptant les doctrines de l'Ecole, possède, en son essence, une existence réelle. Il est une partie du fleuve de la vie basé sur l'Essence de l'Esprit ». — Le monde extérieur peut être admis en tant que produit de la

1. Mac Govern. *Introduction to Mahâyâna Buddhism*, p. 22.

relation des divers psychismes particuliers, étant bien entendu que ces psychismes à leur tour ne sont qu'autant d'aspects, de modes, de phases de l'âlaya vijñâna, de la Subconscience universelle. Le monde extérieur et la personnalité peuvent, à volonté, être regardés comme illusoires ou réels, dans le sein de l'âlaya vijñâna. Tout est à la fois vrai et inconsistant dans la grande pensée virtuelle, sous-jacente à tout.

Et voici que, brusquement et peut-être à son insu, le Mahâyâna rejoint l'Hindouisme. L'âlaya vijñâna, cette pensée quiescente, exempte, en soi, de sujet, d'objet et *même de connaissance*, n'est-ce pas, sous un autre nom, l'*Atman sans pensée* que M. Masson Oursel nous a fait voir chez Çankara ? Remarquons en outre que chez Asanga comme chez Çankara, le phénomène de représentation est le résultat d'une nescience (*avidyâ*). L'âlaya vijñâna est comme un océan immobile. C'est la nescience qui le transforme en *klistamanas*, en intellect « souillé », c'est-à-dire contingent. C'est elle qui fait surgir comme autant de vagues, à la surface de cet océan, les concepts particuliers et les consciences individuelles. Mais l'état véritable et permanent de l'océan intellectuel reste l'intelligence sans objet, anonyme et vide, la pensée universelle et virtuelle, universelle parce que virtuelle. Cette théorie qui peut nous paraître étrange, est pleinement d'accord avec le Védânta çankarien. Chez Asanga comme chez Çankara, on a vu : 1° que l'essence des choses est la pensée ; 2° que toute discrimination du sujet et de l'objet, et toute conscience

individuelle sont un produit de la nescience. Il s'ensuit qu'il ne reste de vrai et de valable que la pensée-vide. Nous revenons ainsi au Brahma nirguna, « antérieur à l'être et au non-être ». Au fond l'*âlaya-vijñâna* des Yogâcâras, le *çûnya* des Mâdhyamikas, le *purusha* du Sâmkhya Yoga et le *Brahma nirguna* çankarien désignent une seule et même conception : l'Inconscient de Hartmann, saisi seulement dans le *Tiefschlaf*.

En même temps qu'à la philosophie de Hartmann, nous avons comparé tout à l'heure à celle de Fichte le système d'Asanga et du Vasubandhu. La ressemblance est plus frappante encore si l'on songe que l'Idéalisme des Yogâcâras comme celui du disciple de Kant, s'associa à la création d'un véritable piétisme. Asanga suit ici encore les traces de Nâgârjuna, mais en les dépassant également sur ce terrain. Pour lui comme pour Nâgârjuna, la *Bodhi*, la Vérité ineffable ne saurait s'atteindre par le raisonnement discursif. Mais cette *bodhi* du Yogâcâra paraît aussi différente du Vide des Mâdhyamikas que du Néant analytique des Hinayanistes. Supérieure à la fois au Non Etre et à l'Etre, elle représente en réalité l'état transcendant, l'état absolu ou simplement l'Absolu, et sa conquête intuitive apporte au fidèle une béatitude dont le Nirvâna des sectes antérieures ne pouvait donner une idée.

Ce fut ce côté mystique qui assura au Yogâcâra la prodigieuse popularité dont il jouit dans tout l'Extrême Orient. Il faut lire le récit de la conversion de Vasubandhu pour comprendre la profondeur de

cette mystique. Vasubandhu était encore hinayaniste et disciple des Sarvâstivâdins. Asanga, son frère, qui s'était déjà converti, lui donna rendez-vous dans un couvent d'Ayodhiâ (Oude). « Le supérieur accueillit Vasubandhu avec bonté, ne lui parla que de choses indifférentes et, le repas terminé, le conduisit dans une cellule, au haut d'un pavillon qui dominait le Gange. Il faisait une belle nuit d'automne. Le ciel était sans nuages. Sous les branches des banians et des palmiers l'on voyait les marais couverts de nénuphars, le fleuve débordé où la lune se reflétait. Vasubandhu s'assit dans l'embrasure d'une fenêtre et se mit à méditer... Un moine se tenait au pied de la fenêtre. Il feignit de ne pas remarquer la présence de l'étranger et commença de réciter un traité mystique. Vasubandhu fut étonné, puis ravi; les larmes coulaient de ses yeux. Comme la philosophie du Hînayâna lui paraissait aride auprès des doctrines nouvelles! Il avait cru que l'homme ne peut espérer aucun secours surnaturel et que la seule récompense de la vertu est le néant. Voici qu'on lui parlait de la pitié de Bouddha toujours présent au milieu de ses fidèles et de leur devoir de s'unir mystiquement à lui... Le moine avait achevé sa lecture. Vasubandhu prit un roseau pour couper sa langue qui avait blasphémé de telles doctrines. Asanga se tenait derrière la porte. Il saisit la main de son frère et lui dit : Ne coupe pas ta langue, car désormais elle proclamera la vérité [1] ».

1. La Mazelière. *Moines et ascètes indiens*, p. 189.

Après une longue carrière, toute consacrée à la prédication au Cachemire, au Népal et au Béhâr, Vasubandhu mourut à Ayodhiâ. Lui, son frère Asanga et leur disciple Buddhasimha s'étaient promis que le premier d'entre eux qui décèderait, viendrait révéler aux autres les mystères de l'au-delà. Or après les funérailles de Vasubandhu, une nuit qu'Asanga méditait avec ses disciples, une lumière céleste emplit la salle, et, l'ombre du défunt, étant apparue, proféra ces mots : « J'ai vu Maitreya (le Bouddha des temps futurs). Son visage est si beau que les yeux ne se lassent pas de le contempler. Une lumière divine se dégage de son corps. Les saints et les anges l'accompagnent en jetant des fleurs, en brûlant des parfums et en chantant des cantiques... »

Le courant mystique qui emportait le Mahâyâna loin des conceptions du Bouddhisme primitif, allait bientôt, avec les écoles de la Tathâtâ, restaurer entièrement la notion d'Absolu et retrouver les positions philosophiques et religieuses du Panthéisme hindou.

Retour du Bouddhisme au Panthéisme : La théorie de la Tathâtâ et l'école Tendaï.

La doctrine de la Tathâtâ ne reçut son plein développement qu'au haut moyen age. Mais elle fut constituée dès le Ier siècle de notre ère par l'illustre Açvaghosha.

Açvaghosha, le poète du Bouddhisme, était né à Çâkéta, dans l'Oude. Il vivait à l'époque de Kanishka

(première moitié du IIe siècle de notre ère[1]). Brahmane de naissance, il aurait été converti au Mahâyâna par un des disciples de Nâgârjuna. La tradition fait de lui le conseiller de Kanishka, qui l'aurait attiré du Behâr à sa cour de Péchawer. Son principal titre de gloire fut le *Buddha carita*, magnifique poème sur la vie de Çâkyamuni, qui est un des livres classiques du Bouddhisme. On lui attribue également un traité de philosophie, le *Mahâyâna çraddhotpâda çâstra*[2], très important dans l'histoire du Grand Véhicule, car c'est là que se formule pour la première fois la doctrine — destinée à une si haute fortune — de la *bhûta tathâtâ*. « Açvaghosa, dit M. Dasgupta, peut être considéré comme le plus grand docteur du nouveau type d'idéalisme (vijñânavâda), connu sous le nom de philosophie de la Tathâtâ[3]. »

On peut rapprocher du système d'Açvaghosha celui de l'Avatamsaka-sûtra, ouvrage ésotérique, qui aurait

1. Cf. *The Fo-sho-hing-tsan-king, life of Buddha by Asvagosha bodhisattva*, traduit du sanscrit en chinois par Dharmaraksa et du chinois en anglais par Beal, Oxford, 1883. — Sylvain Lévi. *Le Buddhacarita d'Açvagosha*, journal Asiatique, 1892, I. — *Buddhist Mahâyâna Texts, Buddhakarita,* trad. Cowell, sacred books of the East, Oxford, 1894. — Açvagosha. *Sûtrâlamkâra, traduit sur la version chinoise de Kumârajîva,* par E. Huber, 1908. — C. Formichi *Açvaghosa, poeta del Buddhismo*, T. 1912. — Asvagosha. *L'hymne Kien-chui-fan-tsan* (*Gandistoragatha*), Bibl. Indica, Pétersbourg, 1913. — Asvaghosha. *Buddha Charita*, trad. Joglekar, Bombay. 1912. — Sylvain Lévi. *Asvaghosa, le Sûtrâlamkâra et ses sources*, Journal Asiatique, 1908, II, 57-184. — Teitaro Suzuki, Asvaghosa, *The awekening of the Faith*, Chicago, 1900.

2. *The awakening of the faith*, traduit du chinois en anglais par Suzuki.

3. Dasgupta. *History of indian philosophy*, I, 128.

été miraculeusement révélé au patriarche Nâgârjuna par le dragon de la mer. On attribuait également à Nâgârjuna un autre traité de même tendance, le *Mâhâçintya-câstra* ou Livre du Grand Inconcevable, résumé dans un troisième ouvrage, le *Daçabhûmi-vibhasha-çâstra*, dont la traduction chinoise est connue sous le nom de *Cheu Tchou Pi Pouo Cha Lun*. La plupart des textes de l'*Avatamsaka sûtra* furent d'ailleurs traduits en chinois par Buddhabhadra au commencement du v[e] siècle de notre ère, puis par Çikshânanda et Prajnâ à la fin du vii[e] siècle. La doctrine de l'*Avatamsaka* exerça par la suite une action décisive sur l'évolution du Bouddhisme chinois, notamment à l'époque des T'ang (vii[e]-ix[e] siècle). Elle fut introduite au Japon en 735 par le moine Dôsen, et fut connue dans ce pays sous le nom de doctrine *Kegon* [1].

Au même corps de doctrines peut se rattacher encore l'école chinoise de *T'ien-t'aï* [2]. Cette école fut

1. La secte Kegon absorba une autre secte voisine, la secte *Jiron*, dont l'ouvrage canonique était le *Daçabhûmika çâstra*, attribué à Vasubandhu.

2. La plupart des écoles bouddhiques suivantes appartenant, comme l'Ecole Tien Taï, plutôt à l'Extrême-Orient qu'à l'Inde, nous croyons devoir placer ici quelques éléments bibliographiques sur le Bouddhisme chinois. — Samuel Beal. *A catena of the buddhist scriptures, from the Chinese*, Londres, 1871. — Samuel Beal. *The buddhist Tripitaka, as it known in China and Japan*, Londres, 1876 — Bunyiu Nanjo. *Catalogue of the chinese translations of the buddhist Tripitaka*, 1883. — Edkins. *Chinese Buddhism*, Londres, 1880. — De Groot. *Le code du Mahâyâna en Chine*, Amsterdam, 1893. — H. Hackmann. *Der Buddhismus in China, Korea and Japan*, Tubingue, 1906. — L. Wieger. *Bouddhisme chinois, Extraits du Tripitaka*. I. *Vinaya, Monachisme, discipline*. II. *Vies chinoises du Bouddha*, Hokienfou, 1910-1913. — R. Fleming Johns-

fondée à la fin du VIe siècle par le moine Tcheu K'aï qui, après avoir longtemps résidé à Nankin, s'établit près de Hang-Tchéou, au Tché-kiang, sur la montagne T'ien-t'aï (en japonais : Tendaï), où il fonda un monastère célèbre dont sa secte prit le nom (570). Ce docteur avait reçu les leçons de l'école des Mâdhyamikas, par l'intermédiaire de Kao Hweï Wen, et aussi l'influence de l école du *Dhyâna* (école de Bodhidharma), par l'intermédiaire de Hweï Si. Toutes ces influences diverses, il chercha à les combiner en une doctrine éclectique et synthétique, en les subordonnant aux conceptions ésotériques de l'*Avatamsaka*. Le

ton. *Buddhist China*, Londres, 1913. — L. Wieger. *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Hokienfou, 1917. — Denison Ross. *Alphabetical list of the titles and works of the Chinese bouddhist Tripitaka, being an index to Bunyiu Nanjo catalogue and to the 1905. Kyoto reprint to the buddhist canon*, Calcutta, 1910. — Mac Govern. *Introduction to Mahâyâna Buddhism, with especial reference to its chinese and japanese phases*, Londres, 1922. — Chavannes. *Contes et légendes du Bouddhisme chinois*, Paris, 1921. — Hwui Li. *Life of Hiuen Tsiang, with an account of the works of I Tsing* by S. Beal, Londres, 1911. — I Tsing. *Mémoire sur les religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident*, trad. Chavannes, Paris, 1894. — Raphael Petrucci. *La philosophie de la nature dans l'art de l'Extrême-Orient*, Paris, 1911. — Fenellosa. *L'art en Chine et au Japon*, trad. Migeon, Paris, 1913. — Sur le rôle du Turkestan oriental dans la propagation des diverses doctrines bouddhiques en Chine, consulter : P. Pelliot. *Mission Pelliot en Asie centrale, Les Grottes de Touen-houang*, t. I à IV parus, Paris, 1920-1921, Geuthner, éd. — Aurel Stein. *The thousand buddhas, ancient buddhist paintings from the cave-temples of Tun Huang*, Londres, 1921. — Chavannes et Sylvain Lévi. *Le tokharien B, langue de Koutcha*, Paris, 1908. — A. Grünwedel. *Alt Kutscha, archeologische und religions geschichtliche Forschungen...*, Berlin, 1920.

monachisme de *T'ien-t'aï* exerça une action très considérable en Chine durant toute la période des T'ang. En 805, il fut introduit au Japon sous le nom de doctrine *Tendaï*, par le grand saint Dengyô Daishi (767-822), qui était allé l'étudier en Chine. A son retour dans sa patrie, Dengyô fonda sur le mont Hieizan le célèbre monastère d'Enryâkuji, qui devint rapidement un des sanctuaires les plus vénérés du Bouddhisme japonais.

*
* *

La grande révolution philosophique accomplie, — ou tout au moins préparée — par Açvaghosha et ses héritiers du moyen age, les docteurs de l'Avatamsaka et de T'ien-t'aï fut le retour mal dissimulé au dogme de l'immanence, et la réhabilitation détournée de l'idée de substance, toutes tendances en opposition manifeste avec l'esprit du Bouddhisme primitif.

Cette révolution philosophique, il est vrai, fut difficilement perceptible, tant les transitions furent insensibles entre les notions purement idéalistes ou nihilistes des autres écoles, — le çûnya du Mâdhyamika, l'âlaya vijñâna des Yogâcâras d'une part, et la Bhûta Tathâtâ d'autre part, telle que l'avait définie Açvaghosha [1]. Chez ce dernier, en effet, la tendance

1. Cf. Dasgupta. « The Tathatâ philosophy of Asvaghosa », in *History of Indian philosophy*, p. 129-138 (Cambridge, 1922). — Pour suivre le plan que nous avons adopté, nous avons dû parler de l'école d'Asanga qui date du IVe siècle, avant celle d'Açvaghosha, qui est du IIe. Et il est certain que l'idéalisme mahâyaniste (*vijñânavâda*) et la théorie de l'*âlaya vijñâna* proviennent tout d'abord

au panthéisme reste purement idéaliste. Il distingue seulement dans la pensée deux aspects, l'aspect phénoménal ou du samsâra, et l'aspect de la chose en soi, qu'il désigne sous le nom de Bhûta Tathâtâ. Celle-ci représente encore la pensée : la pensée se manifestant à elle-même comme éternelle, immuable et embrassant l'ensemble des choses. Au reste, pour restaurer les fondements de l'ontologie, aucune base en apparence moins solide, plus inconsistante et plus équivoque que la bhûta tathâtâ : Cette vérité transcendante signifie simplement la qualité de ce qui existe, le propre de l'existence. Mais il est clair qu'elle correspond dans la pratique à ce que nous appelons la substance, étant bien entendu que le mot substance doit ici être pris au sens métaphysique : « L'essence de l'Esprit, dit Kuroda, est l'Entité toujours identique, supérieure aux idées comme aux phénomènes. Cette Essence pure et immuable qui pénètre toute chose, cette Réalité Permanente, se nomme la *Bhûta Tathâtâ* ». « Comme le Bouddhisme, dit Suzuki, ne sépare pas l'être de la pensée, et la pensée de l'être, ce qui est l'essence dans le monde objectif, devient vérité transcendentale dans le monde subjectif, et vice versa. La *Bhûta Tathâtâ* est donc la divinité du Bouddhisme et elle marque l'aboutissement de tous

d'Açvaghosha, de qui Asanga les a reçus. Mais l'âlaya vijñâna ne joue pas chez Açvagosha le rôle prépondérant qu'il assumera chez Asanga. Il y a d'Açvaghosha à Asanga toute la différence qui sépare le monisme idéaliste de l'idéalisme subjectiviste ou idéalisme absolu. Il s'agit donc bien de deux systèmes distincts que nous avions le droit de classer séparément.

les efforts de l'esprit pour atteindre le principe le plus élevé qui concilie tous les contraires et dirige tout le processus des choses. En résumé, elle est l'ultime postulat de l'existence. Elle n'est du domaine ni de la connaissance démonstrative, ni de l'expérience sensible. Elle est inconnaissable par les méthodes de l'intellection ordinaire, et ne peut être saisie que par l'intuition religieuse... Quant aux noms dont on peut la nommer, ils sont aussi nombreux que les diverses phases de ses manifestations. La *Bhûta Tathâtâ* est l'essence des Bouddhas, en tant qu'elle constitue la raison de la Bouddhéité; elle est la loi (*dharma*) en tant qu'elle constitue la norme de l'existence; elle est la *Bodhi*, comme source de l'intelligence; le *Nirvâna*, lorsqu'elle apporte la paix éternelle à notre cœur troublé par les passions ; la sagesse (*prajnâ*), en tant qu'elle dirige intelligemment le cours de la nature; la vacuité (*çûnyatâ*) en tant que dépassant toutes les formes particulières; l'essence de l'être (*bhûtakoti*), si on la regarde sous l'aspect ontologique ; la matrice universelle (*tathâgata garbha*), en tant qu'elle est la nature où sont enfermés tous les germes de la vie[1]. »

Remarquons combien cette Nature absolue finit par ressembler au Brahman hindou. Comme le Brahman de la Bhagavadgîtâ, elle nous est donnée comme « si haute qu'elle dépasse l'être et le non-être », — être et non-être restant encore pour les Indiens des

1. Suzuki. *Outlines of Mahâyâna*, p. 99. Cf. Analogies de la *Bhûta Tathâtâ*, en temps que *Tathâgata Garbha* (matrice de l'univers), avec la « Terre mère » (Mac Govern. *Introduction to Mahâyâna*, p. 60).

conceptions relatives dont il faut s'affranchir pour atteindre l'Absolu. Comme le Brahman çankarien d'autre part, la Bhûta Tathâta a deux modes : le mode inconditionné, virtuel ou de vacuité (çûnyatâ) et le mode conditionné. Le premier est l'état nouménal ou inconcevable, le monde du Nirvâna. Le second est le monde phénoménal ou du samsâra, sous son double aspect subjectif (conscience psychologique) et objectif (Cosmos).

De cette substance unique sortent tous les phénomènes, aussi bien les phénomènes cosmiques que les phénomènes psychiques, aussi bien l'âme que la matière. Il n'y a ni matière ni pensée en dehors de la *Bhûta Tathâtâ ;* elle est immanente à la pensée comme à la matière ; elle est à la fois l'Absolu et le relatif, le substratum des choses et leur processus. En elle-même elle est l'Absolu, indéfinissable, inconnaissable, illimité ; dans son émanation elle est tout le relatif. « Elle contient et dépasse la matière et l'esprit, la vie et la mort, l'identité et la différentiation, le *samsâra* ou monde phénoménal et le *nirvâna* ou monde du Noumène. » Et malgré cette division, plus verbale que réelle, elle reste radicalement une, l'Absolu n'étant pas plus distinct de ses modes relatifs que la mer n'est distincte des flots [1]. Si l'on veut serrer d'un peu près cette entité métaphysique d'autant plus insaisissable qu'elle est plus immense, on constate qu'elle représente : 1° L'essence des choses ; 2° La force inhérente

1. « The immortal and the mortal coincide with each other. Though the are not identical the are not duality either. » (Dasgupta. *H. of indian Philosophy*, p. 133.

à l'essence, loi et principe d'activité de tout ; 3° Les phénomènes, effets de la force, qui créent le mode, la forme et la différentiation des choses.

La Bhûta Tathâtâ est bien la Substance et l'Absolu du Bouddhisme. Mais dans le Bouddhisme, les notions d'Absolu et de Substance n'ont pas tout à fait le même sens que dans l'Inde brahmanique ou en Occident. « Les doctrines de l'Absolu, dans la plupart des philosophies occidentales, note Mac Govern, sont basées sur la philosophie de l'Etre. La philosophie de l'Absolu du Mahâyâna est basée sur le Devenir ». Le seul Absolu dont la Bhûta Tathâtâ se rapproche, est celui de Hegel. Comme l'Absolu de Hegel, la Tathâtâ « n'est pas seulement la force cachée derrière l'évolution, mais le processus même de l'évolution [1]. »

Le grand défaut de la philosophie bouddhique réside dans l'absence de conceptions précises, aux contours bien arrêtés. Dans le Brahmanisme, l'Absolu se posait en s'opposant à la notion fort nette du contingent et du relatif. Ici, la *Bhûta Tathâtâ* partage le caractère insaisissable et fluctuant des *dharmas* dont, au reste, elle se distingue mal. Son aspect protéiforme est celui même de l'Alaya Vijñâna qui lui a donné naissance et qui est comme sa première ébauche. « Dans le Mahâyâna chinois, dit Mac Govern, toute existence dérive de l'Alaya Vijñâna, qui, à son tour, a son essence et son principe originel dans la

1. Mac Govern. *Introduction to Mahâyâna Buddhism*, p. 26-27. Et encore : « La Tathatâ (du Çraddhotpâda çâstra) est l'âme ou le cœur de tous les êtres, l'essence de toutes les choses *phénoménales ou supraphénoménales* ».

Bhûta Tathâtâ ; c'est-à-dire que l'Absolu est à la fois identique et non-identique à l'univers matériel. C'est ainsi que l'eau de l'océan est à la fois identique et non identique aux vagues soulevées à sa surface... » Cette image de l'océan est celle qui aide le mieux à comprendre l'idée de la Bhûta Tathâtâ. « Les Mahâyanistes chinois, dit Mac Govern, répondent à la question de l'Etre et du Devenir par l'assimilation avec l'Océan. L'Océan est l'Absolu, les vagues sont les phénomènes de la Vie. » — Et plus loin : « L'essence de l'Esprit ou océan de la vie est ici la seule réalité fondamentale. Elle seule a une existence permanente, les phénomènes étant seulement ses manifestations éphémères... Ce principe suprême est à la fois dans l'Etre et dans le Devenir. »

Il ne suffit donc pas de dire que le monde est l'émanation de la Bhûta Tathâtâ. Il est plus : il est identique à celle-ci. Riauyon Fujishima, beaucoup plus explicite que Mac Govern, enseigne à ce sujet : « L'Absolu et le relatif sont au fond identiques. *L'Absolu est inhérent au relatif.* (Dans Açvaghosha comme dans Hégel), l'Absolu n'engendre pas le mouvement et la vie. Il *est* le mouvement et la vie mêmes. Il n'excède en rien les choses. Il y est tout entier, il est leur processus même ». Et plus loin, reprenant la comparaison de la mer et des vagues : « La Bhûta Tathâtâ, ce sont les eaux au calme plat ; les modes relatifs, ce sont les vagues dont les formes sont constamment changées au gré du vent. Mais la Bhûta Tathâtâ est aussi inhérente à ses modes relatifs que l'eau est inhérente aux vagues ».

De la Bhûta Tathâtâ dérive, on l'a vu, le *Tathâgata Garbha* ou matrice universelle, c'est-à-dire la Bhûta Tathâtâ considérée en tant que productrice du monde phénoménal. L'école d'Açvaghosha envisage ce mode de la Bhûta Tathâtâ sous un double aspect. Aù point de vue objectif, c'est le Tathâgata Garbha proprement dit, la matrice cosmique qui donne naissance au monde extérieur. Au point de vue subjectif, c'est l'âlaya vijñâna, la matrice psychologique, l' « *all conserving soul* », qui donne naissance à la pensée réalisée. Le premier crée les choses en tant qu'objets, la seconde en tant que concepts, et tous deux ne forment qu'un. De sorte que le cosmique et l'intellectuel, ou, comme disent les Mahâyanistes, le *Macrocosme* et le *Microcosme*, sont bien les deux noms d'une même réalité.

*
* *

Comme on le voit, la doctrine de la *Bhûta Tathâtâ* ne marque rien moins que le retour du Mahâyâna au vieux panthéisme brahmanique [1]. Donner la Bhûta Tathâtâ comme « l'océan dont les choses ne sont que les vagues », enseigner qu' « en elle l'Absolu et le relatif sont identiques, comme, dans la mer, les vagues sont identiques à la mer », n'était-ce

1. « La doctrine de la Tathâtâ, telle qu'elle fut enseignée par Açvaghosa, oscille, dit M. Dasgupta, entre la théorie (bouddhique) des dharmas radicalement dépourvus d'essence, et les théories brahmaniques qui veulent que sous les phénomènes inconsistants, il existe un substratum réel. » (D'après Dasgupta. *History of indian philosophy*, p. 166).

pas retrouver sans le savoir les formules mêmes des Upanishads ? « Le soleil, la lune, la terre, les fleurs, l'esprit humain, tout, dit Riauyon Fujishima, contient la Bhûta Tathâtâ et n'en est qu'une émanation, une partie, un aspect... » « L'univers, dit de même Mac Govern, n'est qu'un mode de l'universel. »

A vrai dire, les Upanishads sont ici dépassées. Elles avaient bien, sous l'apparence des choses, aperçu de même l'unique et éternelle Réalité. Mais devant l'apparition de la Réalité, les choses s'étaient évanouies. Dans le Tendaï, les choses subsistent au sein de l'Absolu. Le monisme aupanishadique avait été un panthéisme idéaliste. Le monisme du Tendaï fut, selon la remarque de Riauyon Fujishima, un « panthéisme réaliste », parce qu'il consista moins dans la découverte de l'Absolu sous les phénomènes que dans la transposition pure et simple, en bloc, du monde phénoménal dans le domaine de l'Absolu [1].

Le Védânta çankarien lui-même avait été moins radicalement moniste. Obligé de compter avec les

1. Il faut se rappeler les dates pour comprendre l'importance du rôle historique d'Açvaghosha, fondateur de cette doctrine : dès la première moitié du IIe siècle de notre ère, *ce précurseur de génie*, a discerné et préparé toute l'évolution ultérieure de la philosophie mahâyaniste. Il a tout d'abord posé les bases de l'idéalisme Vijñânavâda, que développa deux siècles plus tard l'Ecole d'Asanga. On peut même dire que l'Idéalisme absolu d'Asanga ne fut pas autre chose que le monisme idéaliste d'Açvaghosha, dépouillé, sous l'influence de la vacuité nagarjunienne, de son contenu ontologique. Açvaghosha marque ensuite, par delà le Yogâcâra d'Asanga la mise en mouvement du Bouddhisme vers le Panthéisme Tendaï — Enfin, dans son *Buddha carita*, il semble même pressentir la dévotion personnaliste de l'Amidisme.

notions anciennes du *Brahman* et de l'*âtman*, il avait dû se livrer à de longs efforts pour établir leur identité. Le Mahâyâna, au contraire, ne trouvait dans l'héritage du Bouddhisme, aucune notion de l'âme ou de Dieu qui put former un centre de cristallisation particulière. Rien que la houle des phénomènes, sous lesquels il suffisait d'apercevoir la mer elle-même pour qu'un monisme total apparut : Ce qui semble distinct dans le monde des phénomènes, se retrouve identique dans la Bhûta Tathâtâ, leur essence commune. Par elle et en elle la matière et la pensée sont une seule et même chose. Le monde de la pensée et celui de la matière redevenaient, comme au temps de Çankara, plus encore qu'avec Çankara, un océan sans fond et sans bord où tout était identique à tout et où, par conséquent, le fidèle se retrouvait un avec tous les Bouddhas du passé, avec tous les bodhisattvas de l'avenir.

La notion centrale de la Bhûta Tathâtâ résolvait tous les doutes de la pensée bouddhique. En elle se conciliaient toutes les thèses adverses. Depuis que les Bouddhistes avaient renoncé au positivisme de Çâkyamuni, deux grandes doctrines métaphysiques se partageaient l'Eglise. Les uns admettaient la réalité, au moins relative, des choses ; les autres concluaient au néant. Fondé sur la Bhûta Tathâtâ, le Tendaï put admettre sans difficulté l'une et l'autre de ces conceptions [1]. Il accepta la réfutation réciproque de la thèse et de l'antithèse, mais au lieu d'en faire sortir, comme

1. Une exégèse commode permit aux moines de Tendaï cette conciliation des contraires : il fut admis que le Bouddha avait enseigné, suivant le degré d'initiation de ses interlocuteurs, une

Nâgârjuna, le nihilisme, il en tira la conciliation des contraires [1]. A ce titre, il fut vraiment la doctrine de la plénitude, laissant l'esprit en repos pour permettre au cœur d'approcher du divin.

Car on devine quel aliment une telle doctrine dut fournir à la mystique, chaque jour plus puissante, du Mahâyâna [2]. Par elle, le moine de Tendaï, au milieu des transports de l'extase, découvrait le Nirvâna au sein même du Samsâra, l'Illumination parfaite en ce monde souillé. En retrouvant la Bhûta Tathâtâ au fond de son cœur, il retrouvait la source commune de l'Etre et du Néant, l'état absolu, entrevu par Nâgârjuna, dans lequel être et néant s'identifiaient. L'inconcevable était atteint, possédé, dépassé. Et, au point de vue pratique, chaque fidèle se voyait appelé à devenir bouddha. Le salut universel, la prédestination devenaient ainsi le bien commun de tous les hommes. C'est la théorie dite de « la Pensée Unique », résumée en ces termes, par M. Anesaki : « Notre pensée concentrée, ne fut-ce qu'une fois, sur la grâce du Bouddha, suffit à assurer notre salut à cause de l'identité métaphysique de son âme et de la nôtre. » De fait le Tendaï japonais arrive à des formules d'un quiétisme univer-

doctrine exotérique (*Hînayâna*), une doctrine ésotérique (*Mahâyâna*) et une doctrine supérieure qui n'était autre que le *Tendaï*.

1. C'est ce qu'on appelle « la théorie triple des 3.000 Dharmas ».

2. Mystique d'autant plus agissante qu'elle faisait appel aux foules : « Rejetant le dogme professé par l'ancienne église de Nara, qui croyait la nature du Bouddha réservée à certains êtres seulement, Dengyô découvrit que nous étions tous, sans exception, appelés à la destinée finale de Bouddha ».

sel : « Les animaux, les plantes, les montagnes, les fleurs, — tout peut devenir Bouddha[1] ! »

La Théosophie Tantrique :
Le Bouddha comme âme universelle.

Pour consolante qu'elle fut, le mysticisme ne pouvait se contenter de la doctrine de la Bhûta Tathâtâ. Il ne pouvait s'arrêter en chemin. Du moment que, par la notion de la Nature Absolue, le Mahâyâna était retourné au Monisme, il était impossible que la Nature Absolue ne fut pas formellement identifiée avec l'âme même des Bouddhas. Cette nouvelle étape dans la transformation du Mahayanisme fut l'œuvre de l'Ecole du *Mantra*, ou de la Vraie Parole, qui enseigna que la Bhûta Tathâtâ, la Nature Absolue ou Essence des choses, n'est autre que *Mahâ Vairocana*, ou le Grand Illuminateur, c'est-à-dire le Bouddha considéré en tant qu'entité métaphysique : La Nature est l'expression de Vairocana, ou, comme disent les textes, elle est son « corps spirituel ». Cette filiation se produit sous l'action des *Trois Mystères*, le Mystère du Corps, le Mystère de la Parole et le Mystère de la Pensée, dont la révélation permet au fidèle d'atteindre directement

1. Riauyon Fujishima. *Le Bouddhisme Japonais*, p. 23 — Notons à côté de l'Ecole Tendaï, une secte japonaise analogue, celle du *Néhan* ou du *Nirvâna,* fondée sur le *Mahâyâna Mahâparinirvâna sûtra*, ouvrage traduit en chinois par Dharmaraksa en 423. Comme le Tendaï, l'Ecole du Néhan enseignait la doctrine de l'Absolu envisagé comme réalité permanente ou Bouddha universel.

le Nirvâna, c'est-à-dire de rentrer mystiquement dans le sein de Vairocana [1].

« Mahâ Vairocana, dit le professeur Anesaki résumant cette doctrine, était l'âme omni-compréhensive, en même temps que la vitalité omni-créatrice de l'univers : tous les êtres, divinités, anges, hommes, bêtes, etc., sont les manifestations de sa puissance et de ses intentions. Le corps et la vie du Grand Illuminateur peuvent se discerner jusque dans un grain de sable ou une goutte d'eau... Le corps, la parole et l'action du Grand Illuminateur composent la vie de l'univers dans son ensemble et dans chacune de ses parties... — Le Bouddha représente le monde nouménal (*monde du Diamant*), dont l'émanation produit le monde des phénomènes (*matrice universelle*) » [2].

Ou, si l'on préfère, le Bouddha est l'âme cosmique. C'est dans cette âme, éternellement sereine, que réside le Royaume des Indestructibles ou *Vajradhâtu*, c'est-à-dire le monde des Idées, conçues selon la formule platonicienne. On aboutit ainsi, selon le mot de La Vallée Poussin à « une théurgie dans laquelle l'ascète se reconnaît comme le Bouddha et s'adore comme tel. »

*
* *

La constitution de cette doctrine ne fut achevée que sous l'action des croyances Tantriques [3], au VIIIe siècle.

1. L'union mystique ainsi obtenue porte le nom de Yoga, comme dans le Brahmanisme.

2. Masaharu Anesaki. *Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon*, p. 44.

3. Cf. La Vallée Poussin. *Etudes Tantriques*. — *Subbhasita-Sam-*

Le *Tantrisme*, dont il a été parlé plus haut, et qui, selon l'heureuse expression du P. Wieger, représentait « le mélange de bien peu de Bouddhisme avec beaucoup de Yogisme et de Sivaïsme », reposait, au point de vue du dogme, sur le culte de Vairocana, de Vajrapâni et de plusieurs autres déités néo-bouddhiques. Dans la pratique, il aboutissait à un code de magie. Par des formules magiques et des diagrammes mystiques, l'initié échappait à l'enchaînement des renaissances et, brûlant les étapes, atteignait dès cette vie à la bouddhéité, au Nirvâna. L'indien Subhakara († 735) qui s'établit en Chine en 716, y propagea ces croyances et convertit au Tantrisme le moine chinois I Hing (Tchang Soeï) qui devint son disciple.

L'Ecole proprement dite du *Mantra* se targuait d'une origine particulière et beaucoup plus ancienne : Comme tant d'autres écoles ésotériques, elle se donnait pour fondateur le célèbre Nâgârjuna [1]. Après

graha, an anthology of extracts from Buddhist works compiled by an unknown author, to illustrate the doctrines of scholastic and of mystic (tantric) Buddhism, éd. by Bendall, Bruxelles, Museon, 1905. — *Mahânirvâna Tantra, Tantra of the great liberation*, traduction anglaise par A. Avalon, 1913. — *The principles of Tantra*, éd. Avalon, 1914-1916. — *Tantric Texts*, éd. Avalon, t. VI, VII et VIII, 1917-1919. — *Mahânirvâna Tantra*, trad. Dutt, Calcutta, 1900. — *Si-Do-In-Dzou, Gestes de l'officiant dans les cérémonies des sectes Tendaï et Shingon*, Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Etudes, t. VIII.

1. Sur l'attribution à Nâgârjuna et à Amoghavajra des doctrines du *Mahâvairocanâ bhisambodhisûtra* et des autres livres sacrés de la Secte Shingon, consulter La Vallée Poussin, *Bouddhisme*, Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1898, p. 375 et : La Vallée Poussin, *Etudes et textes tantriques, Pancakrama*, Gand, 1896, p. VII-XI (l'auteur estime que les çâstras tantriques

Nâgârjuna, les principaux dépositaires de la Vraie Parole auraient été Nâgâbodhi, Vajrabodhi et Amoghavajra. — Vajrabodhi (661-732) était originaire du Dékan, mais avait étudié à l'Université de Nalanda, au Béhar. En 719, il se rendit en Chine par la voie de Ceylan, et se fixa à Si-ngan-fou. Il eut pour successeur le cinghalais Amôghavajra († en 774) qui, en 733, l'avait rejoint en Chine. Tous deux popularisèrent grandement la doctrine du *Mantra* dans ce pays, où la dynastie des T'ang se montrait en général favorable au Bouddhisme, surtout aux sectes les plus mystiques. En 805, le grand saint japonais Kôbô Daishi (774-835) qui était venu étudier le Mantra en Chine, l'introduisit dans sa patrie, où il bâtit à son retour le monastère célèbre du Kôyasan [1]. La secte qu'il fonda et qui est connue sous le nom de Secte *Shingon*, exerça une influence considérable sur l'évolution du Bouddhisme japonais. Elle contribua puissamment à répandre dans l'Archipel les doctrines tantriques introduites en Chine par Vajrabodhi, et le culte de l'Adi-Bouddha ou Bouddha suprême, dont il a été parlé plus haut.

attribués à Nâgârjuna ne peuvent remonter plus haut que l'époque d'Asanga (IVe, Ve ou VIe siècle) : Le *Pancakrama*, notamment, ne doit pas être attribué à Nâgârjuna, mais à Câkyamatra, auteur bengali du milieu du XIe siècle.

1. Cf. Kôbaudaïsi. *Zitu-go Kyau Do-zi Kyau*, *L'Enseignement de la Vérité*. Traduction de Rosny, Paris, 1876.

La mystique individuelle. Du Dhyâna indien au Zénisme japonais.

Deux siècles avant la prédication de Vajrabodhi, la Chine avait reçu de l'Inde une doctrine plus mystique encore, celle du *Dhyâna* ou de la Contemplation [1].

L'Ecole du *Dhyâna*, connue en Chine sous le nom d'École *Tch'an*, eut son plus illustre représentant dans la personne de Bodhidharma (en chinois Ta-mo), qui vivait au commencement du VIe siècle. — Bodhidharma était un moine indien, originaire du Dékan, qui avait hérité de son maître Prajnâtara la dignité de patriarche d'une des principales sectes mahâyânistes. En 520 il s'embarqua pour la Chine, soit à la suite de querelles avec d'autres moines, soit pour fuir une persécution. Il aborda à Canton, fut reçu à Nankin, par l'empereur Leang Wou Ti, qui régnait sur la Chine du Sud, puis à Lo-yang (Honan-fou), à la cour des souverains Tobas qui gouvernaient la Chine du Nord. Il mourut en 529 au monastère de Chao-lin-ssé (Honan). Il eut pour successeur à la tête de la secte *Tch'an* son disciple chinois *Houeï K'o*, à qui succédèrent d'autres patriarches chinois, Seng Ts'an, Tsao Sing, Hung Jên et Houeï Neng. A la mort de Houeï Neng, en 703, la secte *Tch'an* se divisa en deux écoles : Ecole *Nan-ngo* à Hang-tchéou (Tché-kiang) et Ecole de Tsiouen-tchéou, au Fo-kien. Ces deux écoles se partagèrent à leur tour en plusieurs sous-sectes : écoles *Linn Tsi*,

1. C'est ainsi que l'on traduit d'ordinaire le mot Dhyâna. Il nous semble qu'en l'espèce la traduction la plus heureuse serait : « Ecole de l'*Intuition* ».

Weï Yang, *Ts'ao Tong*, *Yun-Men* et *Fa-Yen*. Mais toutes ces écoles ou sectes se réclamaient directement de Bodhidharma et de sa théorie du *Dhyâna*.

La doctrine du *Dhyâna* reposait au fond sur le même principe que celle de la Vraie Parole : la croyance à la nature du Bouddha considérée comme la substance universelle. La nature du Bouddha, ou plutôt la nature de bouddha, la bouddhéité, est en tous les hommes, la même pour chaque homme. Le cœur de chaque homme contient le Bouddha, et tout le Bouddha. « Il n'y a pas de Bouddha en dehors du cœur. Considérer l'Illumination et le Nirvâna comme des choses extérieures au cœur, c'est une illusion. Il n'y a pas d'illumination en dehors du cœur vivant, pas de lieu où se trouvent les êtres nirvanés. Hors la réalité du cœur, tout est imaginaire. Il n'y a d'activité que la pensée du cœur, et son repos, c'est le *nirvâna*. Chercher quelque chose en dehors de son cœur, c'est vouloir saisir le vide. Le Bouddha, chacun le crée en son cœur par la pensée. Le cœur est bouddha et Bouddha c'est le cœur. Imaginer un Bouddha en dehors de son cœur, se figurer qu'on le voit dans un lieu extérieur, c'est du délire. Donc il faut tourner son regard non vers le dehors, mais vers le dedans, le concentrer en soi-même et contempler sa propre bouddhéité... Chacun est Bouddha pour soi, chacun est son propre Bouddha et tout ce qu'il a à faire pour atteindre le terme, c'est de reconnaître l'immanence en soi de cette seule et unique réalité [1]. »

1. D'après la traduction du Père Wieger. *Histoire des croyances religieuses*, p. 520.

Ce discours qui, d'après la tradition, aurait été prononcé par Bodhidharma devant l'empereur Léang Wou Ti, contient tout l'essentiel du *Dhyâna*. Le reste du texte n'est qu'un commentaire explicatif. A un des auditeurs qui demande à voir son être intérieur, Bodhidharma répond : « Tu l'as vu dans le rêve. Dans le rêve c'est lui qu'on voit. La veille distrait de sa vision. Il faudrait arriver à rêver toujours. Dans le rêve, c'est le Corps Mystique qui se révèle au cœur de l'être. C'est là son entité réelle et vraie. Ce Corps Mystique existe de toute éternité. A travers les successives renaissances, il ne nait ni ne meurt, il n'est ni un ni multiple, il n'a figure ni facultés, il ne s'acquiert ni ne se perd, il pénètre tout et rien ne peut lui faire obstacle. Il se joue dans les existences successives, dans le flux des décès et des renaissances ; tous les êtres et leurs destinées reposent sur lui. C'est lui que j'ai appelé le cœur. C'est ce corps mystique qu'il faut arriver à voir en soi. C'est dans sa lumière qu'il faut se mouvoir et agir. Il embrasse tous les êtres, comme le Gange tient en suspens les atomes innombrables de son limon [1]... »

L'attitude de Bodhidharma à l'égard du Bouddha historique est bien curieuse. Rompant avec toute la tradition ecclésiastique, Bodhidharma, ce protestant de l'Extrême Asie, n'aspire pas à continuer Çâkyamuni, mais à le recommencer. L'expérience de Çâkyamuni ne vaut qu'en tant qu'expérience individuelle, étant d'ailleurs à la portée de chaque homme : « Bouddha,

1. Traduction Wieger, p. 521-524.

déclare même Bodhidharma, est un mot indien qui n'est pas le nom d'un homme, mais qui signifie l'illumination à laquelle tout homme peut prétendre. Cette illumination, c'est le *dhyâna* (*tch'an*) auquel nous aspirons. » Dans ces conditions, la tradition ne sert à rien. Toute l'Ecriture Sainte est inutile, n'étant que de l'illumination morte, du dhyâna pétrifié, auquel il faut substituer le dhyâna vivant, l'illumination individuelle. « De même que le Bouddha obtint l'illumination par sa méditation nocturne sous l'arbre de Gâyâ, ainsi tout aspirant à la bouddhification doit la rechercher et l'obtenir lui-même par soi-même, par la contemplation de son être intérieur[1]. »

Comment cette bouddhification individuelle peut-elle être obtenue? L'Ecole du Dhyâna qui n'admet pas l'autorité de la Tradition et le secours des Ecritures, ne donne non plus pour obtenir l' « endovision » préconisée, aucune méthode fixe qui constituerait une tradition nouvelle. Ici encore tout est laissé à l'initiative individuelle. L'acquisition de la bouddhéité ne s'enseigne pas. « Le Corps mystique est si simple qu'il ne se donne pas, il s'appréhende. Pour celui qui l'a saisi il n'y a plus ni cieux ni enfers, ni soi ni autrui, ni rien en dehors de lui-même. Or l'acte de le saisir, c'est un acte de foi absolu, sans mélange de l'ombre même d'un doute. » Pour cet acte de foi, les prières, les austérités, l'étude ne servent à rien. Le tansport mystique est tout, et c'est par un transport mystique que se termine le discours de Bodhidharma

1. Wieger, p. 520.

à Leang Wou Ti : « Cœur, cœur!... toi si grand que tu embrasses le monde, toi si petit que la pointe d'une aiguille ne saurait te piquer, toi, mon cœur, toi, le Bouddha, c'est toi que je suis venu prêcher en Chine!... »

On voit que la morale du Dhyâna est aussi fuyante que sa dogmatique. « Bravant le raisonnement et la logique (le Dhyâna), dit M. Anesaki, s'efforce de s'affranchir des modes habituels de la pensée et il refuse toujours de formuler sa doctrine, par ce que toute mise en formules paralyse la vie et rend l'âme inerte... Son but, c'est de nous donner l'assurance intuitive d'avoir découvert au tréfonds de notre âme, l'entité qui dépasse et remplace toutes les différences individuelles et mutations temporaires. Cette entité s'appelle *esprit* ou *âme* ou *nature fondamentale* de l'univers et de l'esprit. Elle explique la suprême unité de l'existence, unité latente et infuse dans tous les êtres particuliers, et leurs changements, unité qu'il ne faut pas chercher dans le monde extérieur, mais qu'on peut trouver directement en soi-même. Ce même « Soi » se manifeste en n'importe quel être et il est reconnu pour ce qu'il est par une âme éclairée. Lorsque (le Dhyâna) nous a rendu conscience de cette *nature fondamentale* ou *trait primordial* du « Soi » ainsi que de l'Univers, on a aborbé l'univers en soi, ce qui revient à dire qu'on s'est identifié avec le Cosmos[1]. »

Le Père Wieger à qui l'on doit les plus pénétrantes études sur la doctrine *Tch'an*, pense que Bodhidharma

1. Anesaki. *Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon*, p. 118-119.

n'était pas un bouddhiste, mais un védantiste. De fait le Dhyâna de Bodhidharma était la réplique presque identique du Védânta de Çankara Achârya. Mais cette constatation ne signifie nullement, à notre avis, que la doctrine de Dhyâna ait cessé d'être bouddhique. Elle nous paraît au contraire dans la pure logique du Bouddhisme, logique qui, par la force de nécessités métaphysiques inévitables, le ramenait chaque jour au Brahmanisme originel, c'est-à-dire au spiritualisme et au panthéisme.

Ajoutons que, dans la pratique, la doctrine du Dhyâna n'était pas sans inconvénients : la divinisation du moi n'est jamais sans inconvénients pour la société, ni même pour la faible raison humaine. C'est une boisson trop capiteuse qui grise le cerveau et détruit, au moins théoriquement, la morale. Si la morale subsiste encore, c'est grâce à un illogisme : « Tous les êtres sont Bouddha comme moi; donc je n'ai à sauver personne. Aucun Bouddha ne peut plus que moi, donc je n'ai pas à les prier. Aucun Bouddha ne sait plus que moi, donc je n'ai pas à apprendre leurs livres. Un Bouddha n'est tenu par aucune loi, donc je n'ai à observer aucune règle. Un Bouddha ne peut faiblir, donc je n'ai pas à craindre de pécher. Il n'y a ni bien ni mal, mais seulement des actes du cœur, lequel, étant Bouddha, est impeccable par nature. A quoi bon le culte, l'aumône, la prière, la lecture et le reste?... L'étude et l'ascétisme sont également vains[1]. » Le Corps Mystique, chez celui

1. Trad. Wieger, p. 520-523.

qui en a fait la découverte en soi, n'est souillé par aucun acte du corps physique. Chez l'initié, aucune volupté n'affecte le corps mystique. Tout compte moral cesse, au moment de l'Illumination. L'initié ne peut plus pécher. Le moins qu'on puisse dire de pareilles doctrines, c'est qu'elles ne sont pas sans danger pour la morale...

Elles ne sont pas non plus sans danger pour la santé de l'esprit. Un certain déséquilibre mental se révèle chez les maîtres du Tch'an. Ce déséquilibre est visible dès le premier dialogue entre Bodhidharma et Léang Wou Ti. « Depuis mon avènement, dit le souverain au patriarche, je n'ai cessé de bâtir des pagodes, de fonder des *vihâras* (monastères), de faire transcrire les Saintes Ecritures. Ai-je de la sorte acquis des mérites pour la Vie Future ? — Aucun, répond Bodhidharma. Le monde est une ombre. Par suite, les bonnes œuvres ne sont que l'ombre d'une ombre. — Quelle action, reprend l'empereur, quelle action trouves-tu donc sainte ? — Aucune, réplique Bodhidharma. Partout je ne vois qne le vide. — Comment vis-tu ? — Je rêve et m'efforce de ne plus rêver... Que tout ce qui m'entoure soit la quiétude, image du Nirvâna ! — Mais qui donc est-tu ? — Moi-même je l'ignore... »

Les formes de l'extase dhyanique ne sont pas moins étranges. Ce qui empêchait le fidèle de retrouver la bouddhéité dans son cœur, ce n'était pas seulement le spectacle des choses, c'était aussi la pensée des choses. Pour que la Pensée réalisat son essence, il fallait donc supprimer les pensées. Pour retrouver

l'Absolu, il fallait penser le Néant. Par de telles doctrines — doctrines non pas, comme on l'a dit, étrangères au Bouddhisme, mais dans sa logique intellectuelle, — le Dhyâna rejoignait le Yoga brahmanique. Et les *Tch'an* retombaient dans les extravagances des Yogins. Bodhidharma passa ses dernières années, assis, immobile, le visage tourné contre un mur. Quant à son successeur, Houeï K'o († 593) il se trancha le bras dans un accès de folie mystique.

L'évolution du Dhyâna apparaît ainsi comme une des plus instructives de l'histoire de la pensée humaine. Elle représente un des aboutissements logiques du Bouddhisme. Le Bouddhisme s'était constitué en réaction contre les croyances métaphysiques universellement admises, comme une protestation contre l'idée de substance, l'idée d'âme et l'idée de Dieu. Dans l'inexpérience de sa jeunesse, il avait fait la gageure de construire dans le vide, sans l'appui de ces vieilles données nécessaires. Et pendant plusieurs générations — au prix de quels tours de force intellectuels ! — il avait paru réaliser son programme. Mais voici qu'en raison des nécessités vitales du cerveau humain, le Bouddhisme revenait au vieux terrain métaphysique que l'esprit peut bien nier, mais qu'il ne supprime ni n'évite. Seulement, comme au cours de sa longue discursion, il n'avait fait que se jouer sans rien prévoir de constructif, il ne put, le jour où il voulut reprendre terre et se poser, que se poser sur les positions anciennes du Védântisme et du Yogisme originels, acceptées telles quelles, comme si rien, depuis dix siècles, ne s'était passé. De sorte que cet immense

effort du Bouddhisme, qui représentait tout un côté de la pensée humaine, menaçait d'avoir été en vain.

*
* *

— Mais justement par ce qu'elle laissait tout à la mystique individuelle, la doctrine du Dhyâna pouvait se modeler sur le caractère des divers peuples chez lesquels elle se propageait. Agent de déséquilibre mental dans l'Inde et en Chine, elle fut au Japon une école d'énergie.

Le *Dhyâna* fut introduit pour la première fois au Japon en 729 par le moine Dôsen. Mais ce fut au XIIe siècle qu'il prit vraiment racine dans l'archipel. A cette époque, le moine japonais Eïsaï, qui était allé étudier cette doctrine en Chine (1168), lui donna une expansion nouvelle en fondant à son retour le célèbre *Ordre Zen* (1191). L'Ordre *Zen* fut réformé vers 1225 par un moine de Hieizan, nommé Dôgen (1200-1253) qui était allé, lui aussi, achever ses études en Chine. La Réforme de Dôgen, connue sous le nom de Réforme *Sôtô*, compléta l'œuvre des premiers Zénistes.

La doctrine *Zen* fut loin d'être une copie servile des doctrines indiennes et chinoises du Dhyâna. Le tempérament japonais, « occidental » et pondéré, adapta à sa mesure les règles de la mystique individuelle. De l'ésotérisme un peu déséquilibré du Dhyâna, il fit une doctrine lucide et claire rappelant le Stoïcisme antique, avec quelque chose de l'héroïsme intellectuel de Nietzche. Cette mystique éperdue, il en fit

sortir une doctrine d'action, faite pour des hommes d'action [1].

Négligeant, comme le Dhyâna sino-indien, les questions dogmatiques, les Zénistes se préoccupaient de fortifier la valeur de l'individu par la pratique d'un ascétisme purement moral, aboutissant à une parfaite maîtrise de soi. Ils concoururent ainsi grandement à

1. Cf. K. Nakariya. *The religion of the samuraï. Study of Zen philosophy*, Londres, 1912. — Le livre saint des Zénistes était le *Prajnâ Pâramitâ* (*Hridaya Sûtra Han-nia Kio*), plus connu sous le nom de *Shin Kio* ou « Soutra du Cœur ». — Sur le Bouddhisme Japonais en général consulter : Riauyon Fujishima, *Le Bouddhisme Japonais. Histoire des douze sectes bouddhiques du Japon*, Paris, 1889. — M. Anesaki *Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon*, Paris, 1921. — M. Anesakı. *Buddhist art in is relations to buddhist ideals, with special reference to Buddhism in Japan*, Londres, 1916. — Okakura Kazuko. *Les idéaux de l'Orient*, trad. Serruys, Paris, 1917. — Pour l'histoire générale du Bouddhisme japonais, se référer aux manuels de La Mazelière, (*Le Japon, Histoire et civilisation*, Paris, 1907-1909) et de Murdoch and Yamagata (*History of Japan*, Kobé-Yokohama, 1903-1910), ainsi qu'aux excellentes notices biographiques du Père Papinot, *Dictionnaire d'histoire et de géographie du Japon*, Tokyo, 1906. — Pour l'influence du Bouddhisme sur l'évolution de l'art, consulter notamment C. Maître, *L'Art du Yamato*, Paris, 1901 — G. Migeon. *Au Japon, promenades aux sanctuaires de l'Art*, Paris, 1908. — Sur les rapports des sectes Bouddhiques japonaises et du Christianisme, consulter Hans Haas, *Geschichte des Christentums in Japan*, Tokyo, 1902-1904. — Sur les premières formes du Bouddhisme au Japon, cf. R. James Summers. *Buddhism and traditions concerning its introduction into Japan*, Transactions asiatic society of Japan, tome XIV. — Sur les croyances populaires du Bouddhisme Japonais, nombreux détails dans Lafcadio Hearn, *Glimpses of unfamiliar Japan*. — Enfin comme tableau d'ensemble du Bouddhisme Japonais (particulièrement au point de vue philosophique), le très beau livre de A.-K. Reischauer, professeur de philosophie au Meiji Gakuin de Tôkyô, *Studies in Japanese Buddhism*, New-York 1917.

donner à l'âme japonaise sa trempe inégalée. « L'idéal de Zen, dit Anesaki, se plaçait, par delà le bien et le mal, mais visait à dominer les bonheurs et les malheurs de la vie. Les résultats se manifestaient souvent par des actions fortes, une conduite audacieuse que les vicissitudes de la vie étaient impuissantes à troubler. L'âme qui avait atteint les sommets de la purification et de l'illumination, s'identifiait à l'univers entier, et ne pouvait plus être troublée par les gains ou par les pertes, par la vie ou par la mort. Elle restait par conséquent intrépide devant les calamités ou les adversités, insensible aux espoirs et aux séductions. Le parfait zéniste compare avec orgueil sa vie à un rocher inébranlable se dressant au milieu de la mer démontée et bravant les flots qui viennent le battre. D'ailleurs il ne voudrait pas rester immobile, mais, au contraire, bondir dans le tourbillon de la vie et faire face à ses plus angoissantes perplexités, calme, résolu, audacieux, intrépide. »

Une telle doctrine venait à point dans le Japon féodal du moyen âge. Les rudes chevaliers qui l'adoptèrent, les samuraï de Kamakura, y cherchèrent avant tout un bréviaire d'énergie. Elle fut pour eux comme une armure morale, un code de l'héroïsme intellectuel, s'ajoutant au *Bushidô*, au code de l'honneur chevaleresque de leur caste. Sour leur influence, le Zénisme accentua encore ses tendances primitives. Il devint la formule même de l'Energie Japonaise.

*
* *

On peut rapprocher du Zénisme la doctrine particulière du saint japonais *Nichiren*, ou doctrine des *Hokke*. Ce personnage célèbre qui vécut de 1222 à 1282[1], professait un panthéisme mystique analogue à celui du Tendaï et des sectes Tantriques. « L'Etre Suprême est, selon lui, le Bouddha en tant qu'entité vraie de l'univers, l'âme cosmique en pleine possession de toute la vérité de l'existence. En d'autres termes, la personne du Bouddha dans sa réalité éternelle, dans sa pleine signification, est identique à l'univers même ». Tous les bouddhas passés présents ou futurs n'en font qu'un; le Cosmos tout entier est le corps de ce Bouddha unique, toutes les âmes humaines forment son âme. Il s'ensuit que rien n'existe en dehors de notre pensée, notre pensée étant celle du Bouddha unique. Il s'ensuit également, dans la pratique, que rien n'empêche tous les vivants, sans exception, de devenir bouddhas, puisqu'ils sont autant de bouddhas virtuels. Du même coup, la fraternité universelle est établie : « Tout être, s'il est illuminé par le Bouddha, vit en communion intime avec tous les autres êtres

1. Cf. Anesaki. *Nichiren*. — Nissatsu Arai. *Nichiren Sect*. La vie de Nichiren est intimement mêlée à l'histoire politique de son temps. S'étant rendu à Kamakura, alors capitale politique du Japon, il attaqua l'Eglise officielle avec une telle violence que le gouvernement l'exila à deux reprises et, en 1271, le condamna même au supplice. Echappé à la mort par miracle, il poursuivit avec plus d'ardeur encore son apostolat. L'œuvre de Nichiren reflète cette combattivité. « Ses épîtres, dit Anesaki, sont pleines d'une dialectique mordante, de cris d'alarmes, d'encouragements exaltants, d'avertissements vigoureux. » En somme, il joua dans la société japonaise du XIIIe siècle le rôle d'un véritable prophète, à la manière arabe.

par ce que la même nature du Bouddha est inhérente à chaque existence humaine ou céleste ou même animale ou démoniaque ».

La doctrine de Nichiren fut une doctrine populaire qui prit tout de suite un caractère moral et social proprement japonais. Nichiren lui même, bien loin de vivre dans la contemplation, à la manière des ascètes indiens ou chinois, passa sa vie à batailler contre les grands de ce monde, — véritable moine-tribun, sorte de Savonarole japonais aimé des foules et redouté du pouvoir. Mais en vérité que restait-il, dans sa doctrine, du Bouddhisme primitif ? Fondée sur un panthéisme et une théorie de la substance radicalement contraires aux enseignements de Çâkyamuni, elle était, dans sa pratique, aux antipodes du renoncement bouddhique. Doctrine d'action faite par des hommes d'action, elle eut singulièrement étonné les çramanas de l'Inde ancienne. On peut formuler sur elle le même jugement que sur les doctrines zénistes. Ce n'était plus du Bouddhisme, c'était du « Japonisme » tout simplement...

Fidéisme et Quiétisme en Extrême-Orient : L'Amidisme.

A côté du Zénisme, discipline toute d'héroïsme intellectuel, le Mahâyâna donna naissance à une doctrine différente, piétiste et quiétiste, fondée sur la théorie de la grâce et la croyance aux Paradis de Pureté — : l'*Amidisme*. Comme nous allons le voir, il s'agissait là d'une religion et d'une philosophie

entièrement nouvelles, aussi éloignées du Mahâyâna classique, que le Mahâyâna l'était du Bouddhisme primitif.

Amitâbha ou *Amida* [1], la divinité de la nouvelle doctrine, était le dhyâni-bouddha (c'est-à-dire le Verbe) de Çâkyamuni [2]. C'était un dieu de miséricorde, représenté par ses fidèles comme le rédempteur des hommes et le sauveur du monde. Dans sa compassion pour la souffrance humaine, il avait promis d'appliquer ses mérites infinis à tout pécheur qui lui en adresserait la

1. Amitâbha : Lumière infinie. Amida est un diminutif. — Consulter sur l'Amidisme Hans Haas, *Amida Buddha, unsere Zuflucht, Urkunden zum Verständniss des japanischen Sukhavati-Buddhismus*, Leipzig, 1910, — et Ohsumi, *Principaux enseignements de la Vraie Secte de la Terre Pure* (p. 1922), traduction d'un catéchisme Hongwanji paru à Kyôto en 1915.

1. Remarquons toutefois que dans l'Amidisme japonais, Amitâbha relègue Çâkyamuni au second plan : « Amida, enseigne le professeur Ohsumi, prit un jour la forme humaine et vint sur terre afin de nous sauver : *il s'incarna sous le nom de Çâkyamuni* ». Peut être même le personnage d'Amitâbha n'est-il pas bouddhique. De fait si Açvagosha et Nâgârjuna le mentionnent, ce n'est qu'à titre secondaire. C'est Kumârajîva le premier, qui, au v[e] siècle, parle de lui comme d'un Dieu suprême et personnel. M. Reischauer se demande s'il ne s'agit pas là d'un emprunt fait par le Mahâyâna au Nestorianisme (Reischauer, *Studies in Japanese Buddhism*, p. 218). L'hypothèse sous cette forme, paraît assez invraisemblable. Beaucoup plus sérieuse est celle qui recherche les origines de l'Amidisme du côté de l'Iran mazdéen. Rappelons à ce sujet que le premier missionnaire qui apporta en Chine un texte amidique, — en l'espèce le petit *Sukhâvatî Vyûha*, — le premier apôtre officiel de l'Amidisme, fut un *iranien*, le prince *parthe* Ngan Che-kao (147 de notre ère). L'empire Kushan où l'Amidisme prit sans doute naissance, était d'ailleurs un empire aussi iranien qu'indien, aussi mazdéen que bouddhiste. Cf. L. H. Gray, *Some recent studies on the iranian religion*, Harvard théol. review XV, 1, 1922, 91.

demande. La grâce d'Amitâbha ne faisant jamais défaut à ses adorateurs, il suffisait à ceux-ci de lui rappeler sa promesse pour être sauvés. Il avait créé à leur intention ces au-delà merveilleux, — « Paradis d'Occident » ou « Paradis de Pureté »—, où les âmes dévotes, affranchies par sa charité du cycle des réincarnations, goûtaient à ses côtés la béatitude céleste [1].

L'Amidisme, — ou, comme on l'appelle ordinairement, la *Doctrine de la Terre Pure* —, remonte à l'Inde ancienne, puisqu'il en est notamment fait mention dans les œuvres d'Açvaghosha et de Nâgârjuna qui vivaient au Ier siècle de notre ère. L'Amidisme fut également introduit de bonne heure en Chine. Dès 252, un des principaux livres du culte d'Amitâbha fut traduit en chinois par Sanghavarman. Lorsque dans les premières années du Ve siècle, le moine sérindien Kumârajîva vint, du Turkestan Oriental, s'établir en Chine, il traduisit d'autres ouvrages de la même école, notamment le petit Amitâyus-sûtra ou Sukhâvatîvyûha. En 424 un autre apôtre, nommé Kalayaças, se rendit de l'Inde en Chine et y traduisit l'*Amitâyur dhyâna sûtra* [2]. Enfin, au commencement du VIe siècle, un quatrième missionnaire, l'indien Bodhiçri, vint prêcher

1. A côté d'Amitâbha, l'Amidisme a popularisé la figure du bodhisattva Avalokiteçvara, sous les traits de *Kouan-yin* (japonais *Kwannon*), la déesse de la Miséricorde. C'est Kouan-yin qui conduit les âmes aux paradis ; c'est elle qui sur terre exauce les mères et sauve les enfants. Cette touchante figure féminine est une des plus nobles conceptions de l'Amidisme.

2. Cf. *Buddhist Mahâyâna Texts, Amitâyurdhyânasûtra*, trad. Takakusu, *Sacred books of the East*, Oxford, 1894. L'*Amitâyur Dhyâna sutra* est connu des Japonais sous le nom de *Kan Murió-*

l'Amidisme au Ho-nan où il convertit le célèbre docteur taoïste Tan Loan († 600). Tan Loan consacra le reste de sa vie à répandre les doctrines de la Terre Pure. Il eut comme successeur à la tête de la secte amidiste le moine chinois Tao Tch'ao († 645). Le disciple de Tao Tch'ao, Chan Tao qui vécut jusqu'aux dernières années du VIIe siècle, obtint pour l'Amidisme la protection de l'empereur Kao Tsoung de la grande dynastie des T'ang. Tao Tch'ao et Chan Tao fixèrent définitivement le canon amidiste qui se composa depuis lors du Grand Sûtra d'Amitâbha (*Léang Chéou King*) et du petit sutra (*Amitouoking*).

L'Amidisme prit au Japon un développement encore plus considérable qu'en Chine. Propagé par Genshin (942-1017) et Ryônin (1072-1132), il produisit au XIIe siècle un personnage extraordinaire, Hônen Shônin, le saint piétiste » (1133-1212), qui fonda en 1175 un grand Ordre amidiste, l'Ordre *Jôdo* ou de la « Terre Pure », (*Sukhâvatî*). Un disciple de Hônen, Fujiwara Shinran (1173-1262) fonda à son tour en 1224 une secte amidiste nouvelle, la secte *Shin* [1], d'où sortit l'ordre célèbre des *Hongwanji* [2]. La doctrine de Shinran se sépara sur des points de détail, de celle de Hônen. Selon Shin-

jukiô. Les deux autres livres canoniques de l'Amidisme se traduisent ainsi en japonais : L'*Amitâyus sûtra* (*Petit Sukhâvatî Vyûha*) : *Amidakiô*. Et le *Grand sukhâvatî Vyûha* : *Muriôjukiô*.

1. Littéralement : *Jôdo Shinshû*, « véritable secte de la Terre Pure ».

2. La physionomie de Hônen est dessinée avec beaucoup de charme par Anesaki dans ses *Quelques pages*, Chapitres III, *Hônen, le Saint Piétiste* (p. 59-82). — Pour Shinran, consulter. *Principal teachings of the true sect of Pure Land*, Kyôto, 1915, p. 1-25, et

ran, c'est moins la vertu et la piété qui importent que la foi. Et la foi ne dépend pas de nos efforts, mais de la grâce d'Amitâbha. — Au xv[e] siècle, la secte *Shin* produisit un grand saint, Rennyô Shônin (1415-1499), qui acheva la formation de l'Amidisme japonais.

Le Quiétisme amidiste repose sur une théorie assez particulière du Bien et du Mal. « L'acte bon, le bien, sortant de l'essence de l'Etre, est une entité réelle, une extériorisation de sa nature, tandis que le mal qu'on a fait, forme à l'Etre comme un fourreau extérieur irréel, duquel on se retire en le reniant, en disant simplement du fond du cœur : Je ne suis plus celui qui a fait cela. — Aucun mal ne souille l'Etre en lui-même, car aucun mal n'atteint l'essence de l'Etre, laquelle est, de par sa provenance, toute bonne, toute sainte, et impeccable. En effet l'essence de tous les êtres, c'est l'essence universelle, l'essence de tous les Bouddhas et de tous les Bodhisattvas, donc l'essence du bouddha Amitâbha et du bodhisattva Avalokiteçvara. Tous les êtres font partie du dharma-kaya, corps mystique universel d'Amitâbha et d'Avalokiteçvara. Ceux-ci envisagent donc tous les êtres comme des parcelles de leur propre être, qu'ils aiment comme étant leur propre essence, dont ils ont pitié comme de soi-même, quand il arrive de pécher pas nescience. L'acte de désaveu et de retour détruit le fourreau qui enveloppe ces parcelles du Corps Mystique, non par

la traduction française d'Ohsumi, *Principaux enseignements de la Vraie Secte de la Terre Pure*, Société franco-japonaise, 1922, p. 1-11. — Sur le Hongwanji, *ibid.*, traduction Ohsumi, p. 11-19.

suite de leur malice, mais par suite de leur nescience [1]. »

Bien que fondé, comme on le voit, sur une métaphysique panthéiste, l'Amidisme aboutit dans la pratique à un théisme véritable [2]. Amitâbha ne se présente nullement comme une divinité totale et vague. Aucun dieu n'est plus personnel, plus proche de l'humanité que ce miséricordieux rédempteur. La communion de l'âme avec lui imprime à toute la doctrine un sentiment de confiance paisible, une indicible allégresse. Ne suffit-il pas aux croyants de prononcer une seule fois Son nom pour être sauvés ? Le temps d'un acte de repentir, d'un désir d'amélioration sincère, — et les péchés sont effacés ! Surtout, la croyance aux *Paradis de Pureté* transfigure entièrement la religion amidique [3]. La peinture japonaise, notamment celle des Primitifs,

1. D'après Wieger, p. 565.

2. Ce caractère assez curieux de l'Amidisme « secte théiste sans théisme », a été bien mis en lumière par Reischauer, *Studies in Japanese buddhism*, p. 217. Qu'il y ait contradiction entre le culte d'Amida comme Dieu personnel suprême et la conception mahâyaniste d'un Absolu impersonnel, c'est ce qu'on ne saurait nier. Et il fallait que les tendances théistes fussent bien fortes pour s'imposer dans la pratique malgré cette constatation. A la fin de son étude, M. Reischauer se demande si le Bouddhisme peut s'adapter aux croyances théistes. Mais l'Amidisme ne se présente-t-il pas précisément comme un essai spontané d'adaptation de cet ordre ?

3. « La Terre Pure, dit l'exposé amidique des Hongwanji, est le Jardin du Nirvâna. Ceux qui y *naissent* obtiennent la grande illumination du Nirvâna, *jouissent d'une vie éternelle*, et sont à jamais délivrés des liens de la naissance et de la mort. » (Trad. Ohsumi, p. 28-54). Voilà donc l'antique Nirvâna, le Néant du Hînayâna, le Vide métaphysique du Mâdhyamika, officiellement devenu un Paradis véritable.

s'est plu à reproduire les splendeurs de ce ciel lumineux où, sous le regard d'Amitâbha, parmi les anges musiciens, l'âme toute blanche renaît au milieu du lotus symbolique. Et c'est presque une vision de *Fioretti*, rendue par des émules de l'Angélico : « Qu'importe, dit Hônen, que nos corps, fragiles, comme la rosée, fondent çà et là et s'évaporent dans le néant, puisque nos âmes se retrouveront un jour dans le même parterre de lotus, au Paradis ».

Une religion pratiquement théiste, optimiste, avec un dieu sauveur, des âmes, un paradis, — : que restait-il là du Bouddhisme primitif ? *Le Bouddhisme ne s'était adapté aux exigences du cœur humain, qu'en abandonnant tous ses principes, tous ses postulats, en devenant l'antithèse de lui-même* [1].

1. Remarquons que cette opposition radicale du Mahâyâna et du Bouddhisme primitif est visible dès l'époque d'Asanga et de Vasubandhu. Entre l'idéalisme et le matérialisme, c'est encore le matérialisme qu'eut préféré le Bouddhisme primitif : « Ce serait encore mieux de prendre pour le Soi le corps matériel que de prendre l'esprit », enseigne le Bouddha. Or, écoutons Vasubandhu : « Le Grand Véhicule enseigne que le triple monde n'est qu'idée (*vijñaptimâtra*), pensée (*cittamâtra, citta*), esprit (*manas*), connaissance (*vijñâna*). La connaissance elle-même apparaît comme objet ; car il n'existe pas d'objets et ce sont les idées qui apparaissent comme objets » (*Museon*, 1912, 67). Nous ne pouvons mieux résumer l'évolution du Bouddhisme qu'en rapprochant ces deux textes. L'Amidisme ne fera que parachever cette évolution en conduisant l'idéalisme jusqu'au spiritualisme.

CHAPITRE III

LA PENSÉE CHINOISE

§ 1. — La pensée antique. Taoïsme et Confucéisme.

Les premières données de la pensée chinoise.

Les conceptions de la Chine archaïque sur l'homme, le monde et la divinité ne diffèrent pas sensiblement des conceptions de même ordre, que l'on remarque chez les peuples indo-européens primitifs [1]. Dans l'an-

1. Ouvrages généraux sur la religion et la philosophie chinoises : G. Pauthier. *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, Paris, 1844. — J. Legge. *The notions of the Chinese concerning God and spirits*, Hong-Kong, 1852. — De Harlez. *Croyances religieuses des premiers Chinois*, Paris, 1888. — A. Réville. *La religion chinoise*, Paris, 1889. — De Harlez. *Les religions de la Chine*, Bruxelles, 1891. — Hervey Saint-Denys. *Mémoires sur les doctrines religieuses de Confucius et de l'Ecole des Lettrés*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. XXXII, 1891. — J.-C. Hoare. *God and man in the chinese classics ; short story of confucian theology*, Ningpo, 1895. — Farjenel. *La morale chinoise, fondement des sociétés d'Extrême-Orient*, Paris, 1906. — Le P. Wieger. *Textes philosophiques. Sommaire des notions chinoises depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hokienfou, 1906. — H. Cordier. *La piété filiale et le culte des ancêtres en Chine*, Paris, 1910. — J.-J.-M. de Groot. *The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspects*, Leyde, 1910. — J.-J.-M. de

cienne religion chinoise comme dans l'ancienne religion romaine, nous trouvons en honneur le culte domestique, — celui des Ancêtres ou Mânes —, et le cultes des génies locaux [1].

Ces cultes reposent sur l'ancienne conception chinoise de l'âme. Les Chinois archaïques s'attribuaient deux âmes : une âme charnelle, l'âme du sang (*P'o*), et une âme spirituelle, l'âme du souffle (*Houen*). Après la mort l'âme charnelle devenait un *Koeï* ou *Koueï*, un Mâne survivant d'une survie effacée, indistincte et comme anonyme. L'âme-souffle, au contraire, devenait un Mâne supérieur ou Mâne-Génie, en chinois un *Chen*. M. Granet (*Religion des Chinois*, p. 83) pense que les âmes des nobles seules avaient le privilège de devenir des Chen, les âmes du populaire restant à l'état de simples koueï. Encore les Chen

Groot. *Sectarianism and religious persecutions in China*, Amsterdam, 1904. — J.-J.-M. de Groot. *Religion in China. Universism, a key to the study of Confucianism*, New-York, 1912. — Parker. *Studies in chinese religion*, 1910. — Le P. Wieger. *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hokienfou, 1917. — J.-J.-M. de Groot. *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin, 1918. — Granet. *La vie et la mort ; croyances et doctrines de l'antiquité chinoise*, Bulletin de l'École des Hautes Études, Paris, 1920. — Granet. *La religion des Chinois*, Paris, 1922. — Le P. Henri Doré. *Recherches sur les superstitions en Chine*, 3e partie, *Popularisation du Confucéisme, du Bouddhisme et du Taoïsme en Chine* (Variétés sinologiques, t. XLIX). Changhaï (Zikaweï), 1918. — G. Tucci, *Storia della filosofia cinese antica*, 1922.

1. Cf. Bouinais et Paulus. *Le culte des morts dans le Céleste Empire, comparé au culte des Ancêtres dans l'Antiquité Occidentale*, Musée Guimet, 1893.

eux-mêmes risquaient-ils, au bout d'un certain temps, de tomber à l'état de koueï, déclassés et précaires.

Le culte des Mânes est attesté par tous les textes des *Odes* et des *Annales*. Sous les Hia (2205-1766 ?) et les Chang (1766-1122 ?) on offrait aux Mânes des Ancêtres des victimes, des mets, des libations ; on leur annonçait les événements importants de la famille, mariages, naissances décès. Les ancêtres continuaient donc à s'intéresser aux faits et gestes de leurs descendants et à les protéger : C'est dire qu'ils continuaient à vivre par delà la tombe. Leur survie, à la vérité, restait subordonnée à certaines circonstances terrestres : Les *Koueï* avaient besoin, pour subsister dans l'au-delà, des offrandes et des libations de leurs descendants. Si ces offrandes venaient à manquer, le *Koueï* s'éteignait pour toujours. — La Chine archaïque admettait donc la survie des âmes, sans être arrivée jusqu'à la notion de leur immortalité.

En même temps que les Mânes, les Chinois révéraient les Génies, nommés également *Chen*. Les Génies représentaient toutes les formes et toutes les forces de la Nature : Génies du soleil, de la lune, des planètes et des constellations, génies des montagnes, des plaines et des bois, génies des nuées, des fleuves et des lacs. Chaque province, chaque canton, chaque site avait le sien. A chaque champ était attaché un protecteur surnaturel qui surveillait le labour et favorisait la moisson [1].

Ces deux notions de génies et de mânes ne tardèrent

1. Cf. Chavannes. *Le T'ai Chan ; appendice : Le dieu du sol dans la Chine antique,* Paris, 1910.

pas se confondre. On parla couramment des *Koueï-Chen*, des Manes-Génies, tout génie étant considéré comme un mâne divinisé, et tout mâne pouvant, en principe, devenir génie. Toutefois, il resta généralement entendu que les *Chen* étaient les esprits devenus génies célestes, et les Koueï les esprits restés simples mânes errants, tandis qu'une troisième catégorie, celle des *K'i*, représentait les mânes localisés, domiciliés comme génies du lieu, dans tel champ, telle montagne ou tel cours d'eau.

Au culte des Génies et des Mânes, la Chine archaïque ajoutait le culte, plus général, du Ciel ou *T'ien*. Cette notion du *T'ien* a suscité bien des controverses. Etait-ce, à l'origine une simple conception astronomique et naturaliste [1] ou la notion abstraite d'un dieu transcendant et personnel [2] ? Peut-être l'état de la protohistoire chinoise est-il encore trop peu avancé pour permettre de répondre utilement à cette question. Toutefois les *King* nous montrent à côté de la notion du *T'ien* une notion connexe qui va peut-être éclairer le problème : Nous voulons parler de la notion non moins ancienne, du « Souverain d'En Haut ».

Le « Souverain d'En Haut », plus généralement

1. Cf. L. de Saussure. *Les origines de l'astronomie chinoise*, 1909.

2. M. Granet qui donne comme origine au culte du Ciel les préoccupations purement météorologiques des premiers agriculteurs, reconnaît que cette entité a rapidement pris un caractère personnel, sinon métaphysique. « Le Ciel est lui-même un Souverain », « le Souverain d'En Haut », une « Providence », « une puissance clairvoyante et justicière », « une Intelligence Auguste » — : « Le Ciel était imaginé sous les traits d'un Souverain, avec une figure noble et humaine » (*Religion des Chinois*, 56-58).

appelé le « Souverain Seigneur » (*Chang Ti*) est représenté par les Odes et les Annales comme une sorte d'empereur céleste, conçu sur le modèle des souverains chinois, comme un personnage tout-puissant, juste et bon, qui gouverne le monde à la manière patriarcale des premières dynasties. Or, dès l'époque archaïque, les termes de « Ciel » et de « Souverain Seigneur «, — *T'ien* et *Chang Ti*, — sont présentés comme synonymes. » On dit *Ciel* quand on parle de son gouvernement, note le commentateur des Tchéou. Son être étant immense, on l'appelle Splendide Ciel. Le siège de son gouvernement étant en haut, on l'appelle Souverain d'En Haut. »

Le *T'ien* semble donc bien être la Divinité au sens le plus étendu de ce mot (— précisément au sens où l'entendait la langue française du XVIIe siècle lorsqu'elle parlait des « volontés du Ciel » —). A l'époque des Tcheou (1122-249), cette notion alla se précisant. « Le Souverain d'En Haut, note le Père Wieger, devint de plus en plus personnel, fut conçu sous une forme de plus en plus anthropomorphique, avec des mœurs de plus en plus humaines. Seul il règne, seul il gouverne, récompense et châtie. Les opprimés lui portent plainte, il fait droit à leurs requêtes et leur rend justice. On ne le trompe pas. Il bénit et exalte les hommes de bien. Il n'a pas de pair, ni aucun semblable. Il est essentiellement distinct de la triple catégorie des êtres transcendants *Chenn*, *K'i* et *Koeï* [1] ».

A travers les différents textes des King, on peut

1. Wieger. *Histoire des croyances religieuses*, p. 112.

reconstituer les traits de cette personne divine. Car il s'agit bien d'un dieu personnel dont l'immensité et la transcendance n'affaiblissent en rien le rôle providentiel. « Oh ! qu'il est grand, qu'il est sublime, qu'il est profond, le Ciel auguste ! dit une glose du *Chou-King* (*Youe Ming*) ; sa justice est infaillible, sa pénétration absolue, son intelligence n'a point de bornes. Il n'a pas d'oreilles et il entend tout. Il n'a pas d'yeux et il voit tout. Il sait tout, il examine tout, rien ne saurait lui être caché. » — « Le Ciel, affirme un autre texte du *Chou King* (*Hong Jan*), a pour nous l'amour d'un père et d'une mère. » — « Le Très Haut et Souverain Seigneur, dit le *Chi King*, abaisse ses regards vers la terre ; il contemple attentivement toutes les régions de l'empire. Il veut que les peuples soient bien gouvernés. » — « Tout est marqué avec soin dans le cœur du Souverain Seigneur », dit le *Chou King* (*Tang Kao*). Ailleurs le Ciel est proclamé souverainement intelligent, et miséricordieux : « il s'émeut des larmes des hommes ».

Quant aux rapports entre le *T'ien* ou *Chang Ti* et les *Chen*, ce sont des rapports de maître à serviteurs. « La Cour du Souverain, d'En Haut, note le P. Wieger, est formée par des génies, mânes glorieux, âmes des défunts illustres admises à le servir pour un temps » : le *Chou King* atteste notamment et que les anciens rois vertueux sont au Ciel. Les *Chen*, écrit d'Hervey Saint-Denys, « étaient considérés comme des êtres incorporels, d'essence divine, messagers du Ciel, ministres des volontés du Souverain Seigneur, préposés par lui à la direction des éléments,

à la garde des montagnes sacrées, à la distribution des récompenses et des peines envers les humains, mais toujours les très humbles mandataires du Dieu unique et tout puissant »[1].

Le travail de la pensée philosophique, à l'époque qui nous occupe, était encore trop peu avancé pour que l'on puisse reconnaître formellement dans le *T'ien* ou dans le *Chang Ti* l'Etre Suprême transcendant, distinct du monde et personnel, qu'enseigne le Théisme. Mais il est permis de dire que, dans la logique des choses, la notion de *Chang Ti* ou de *T'ien* semblait devoir aboutir aux solutions théistes.

A côté de ces notions proprement religieuses, nous voyons apparaître en Chine, dès la plus haute antiquité, deux notions cosmologiques non moins importantes : celles du *Yang* et du *Yin*.

Yang et *Yin* sont les deux éléments primordiaux du monde matériel : Yang représente le ciel et Yin, la terre. Comme les Ioniens essayaient d'expliquer l'univers par les combinaisons des éléments eau et feu, les Chinois de l'époque archaïque l'expliquaient par les combinaisons du binôme ciel-terre. Dans ce but, ils attribuèrent aux deux éléments primordiaux une sexualité : Yang est un principe mâle, Yin un principe femelle. En s'unissant, Yin et Yang don-

1. D'Hervey Saint-Denys. *Mémoire sur les doctrines religieuses de Confucius et de l'Ecole des Lettrés.* Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t XXXII, 1891, p. 57 et sq Cf. Le P. Prémare. *Lettre sur le monothéisme des Chinois*, Paris, 1861. — Sur la thèse contraire, consulter Maurice Courant. *Le prétendu monothéisme des anciens Chinois*, Revue de l'Histoire des Religions, XLI, 5.

nent naissance à l'ensemble des choses ; mais, comme eux, les choses participent de l'une ou de l'autre modalité : Au principe mâle (principe céleste) se rattachent le soleil, les étoiles, la chaleur, l'intelligence. Du principe femelle (principe terrestre) dépendent la lune, les planètes, le froid, les passions, la forme humaine, etc. Plus tard, avec le travail de la pensée philosophique, Yang et Yin deviendront, le premier le principe d'évolution, le second le principe de regression, et continueront ainsi à créer, par leur alternance et leur giration éternelles, le processus universel.

Telles étaient les données primitives de la pensée chinoise. Nous allons voir comment ces données furent mises en œuvre par les philosophes de la période historique, Lao Tseu d'abord, Confucius ensuite.

Lao Tseu et le Taoïsme.

Le premier en date des grands philosophes chinois fut Lao Tseu, le fondateur du *Taoïsme* [1].

Lao Tseu, « le Vieux Maître », naquit vers 570, dans la province du Ho-nan ; il fut longtemps archi-

1. Traductions des textes Taoïstes, et ouvrages sur le Taoïsme : Pauthier. *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao*, Paris, 1831. — Stanislas Julien. *Le Livre des Récompenses et des Peines*, Paris, 1835. — Saint-Julien. *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Paris, 1842. — Bazin. *Recherches sur l'origine... des ordres religieux chinois*, Journal Asiatique, 1856. — Imbault Huart. *La légende du premier pape des Taoïstes*, Journal Asiatique, 1884. — C. de Harlez. *Lao Tzé, Le premier philosophe chinois ou le précurseur de Schelling*, Bruxelles, 1886. — *Chuang Tzu, mystic,*

viste à Lo-yang (Honan-fou), à la cour des empereurs Tcheou. Vers la fin de sa vie, il entreprit dans la direction de l'Occident (au Kan-sou) un voyage dont il ne revint jamais. On suppose qu'il mourut vers 490 avant J.-C. Après lui les principaux philosophes taoïstes furent Lie Tseu qui florissait vers l'an 400 avant notre ère, et Tchoang Tseu, qui semble avoir vécu entre 380 et 320.

La doctrine de Lao Tseu est contenue toute entière dans le *Tao Teh King* ou « Livre de la Voie et de la Vertu », que l'on traduit aussi « Livre du Principe et

moralist and social reformer, trad. Giles, 1889. — Giles. *The remains of Lao Tseu*, 1888. — James Legge. *The texts of Taoïsm, The Tao Teh King*, Sacred books of the East, tome XXXIX, Oxford, 1891. — J. Legge, *The writings of Chuang Tzu*, *ibid.*, tome XL, Oxford, 1892. — G. Alexander. *Lao Tze, The great thinker, with a translation of this thoughts on the nature and manifestation of God*, Londres, 1895. — De Harlez. *Textes Taoïstes*, traduction et commentaire, Annales du Musée Guimet, tome XX. — De Rosny. *Le Taoïsme*, Paris, 1892. — De Rosny. *Le texte du Tao Teh King et son histoire*, Bibliothèque des Hautes Etudes. — A. Dvorak. *Chinesische Religion. Laotsi und seine Lehrer*, Münster, 1903. — E. Guimet. *Lao Tzeu et le Brahmanisme*, Verhandl. des II. internat. Kongress f. allgem. Religionsgeschichte, Bâle, août-sept. 1904. — Matgioi (de Pouvourville). *La voie rationnelle*, Paris, 1906. — A. Noguier. *Lao Tsé*, Montauban, 1906. — *Lao Tseu*, traduction J. Besse, Paris, 1909. — *Tao Teh King*, trad. allemande de R. Wilhelm, Berlin, 1911. — H. Cordier. *Lao Tseu*, Annales du Musée Guimet, Paris, 1911. — Moses Chin. *Kritische Betrachtung über Lao Tze*, Berlin, 1911. — Le P. Wieger. *Taoïsme*, tome I. *Le Canon Taoïste*, Hokienfou, 1911, II. *Les Pères du système taoïste*, *ibid.*, 1913. — R. Stübe *Lao Tse*, Tubingue, 1913. — *Liä Dsi* (*Lieh Tzu*), *Das wahre Buch vom Quellenden Urgrund aus dem chinesisch verdeutscht und erlautert* von R. Wilhelm, 1921. — Henri Maspero, *Le saint et la vie mystique chez Lao-Tseu et Tchouang-Tseu* (une des meilleures études sur le Taoïsme), Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient, juin 1922, 63-89.

de son action ». D'après une tradition constante, le philosophe aurait lui-même composé cet ouvrage avant d'entreprendre son voyage mystérieux vers l'Occident.

A l'origine des choses, Lao Tseu place un principe primordial qu'il appelle le *Tao*. Les sinologues ont amplement discuté sur la signification de ce mot que la plupart d'entre eux traduisent littéralement par « la Voie ». Mais il faut se souvenir que Lao Tseu lui-même a déclaré qu'il n'employait le terme *Tao* pour désigner le principe des choses qu'à titre d'approximation, faute d'un terme plus satisfaisant. Aussi pensons-nous avec le P. Wieger qu'en traduisant simplement *Tao* par « Principe », ou « Premier Principe », on reste fidèle à la pensée du maître et qu'on évite en même temps toute interprétation préjugeant de l'orientation du système.

Voici comment Lao Tseu essaie de définir le Tao, ou plutôt de faire comprendre très approximativement ce que le Tao représente [1] : « Avant le temps et de tout temps, fut un Etre existant de lui-même, éternel, infini, complet, omniprésent. Impossible de le nommer, de le définir, parce que les termes humains ne s'appliquent qu'aux êtres sensibles. Or l'être primordial fut et est essentiellement imperceptible aux sens. En dehors de lui, avant l'origine, il n'y eut rien. Appelons le *Wou*, le néant de forme, ou *Huan*, le mystère, ou *Tao*, le principe ». Et plus loin : « Il est un Etre d'origine inconnue, qui exista avant

1. La plupart de nos citations du *Tao Teh King* ou des Pères Taoïstes sont empruntées aux belles traductions du Père Wieger.

le Ciel et la terre, unique, imperceptible, immuable, omniprésent, la mère de tout ce qui est. Je ne lui connais pas de nom propre (c'est Lao Tseu qui parle). Je le désigne par le mot Principe (*Tao*). Au besoin on pourrait l'appeler le Grand en ce qu'il est le grand aller et revenir (*Yang* et *Yin*, principes de l'évolution et de la régression). L'épithète grand se donne improprement au Ciel. Elle ne convient qu'au Principe, cause de tout ».

Les docteurs taoïstes Tchoang Tseu et Lie Tseu insistent à leur tour sur le caractère inconnaissable du Tao. « Le Principe, écrit Tchoang Tseu, ne peut pas être entendu. Ce qui s'entend, ce n'est pas lui. Le Principe ne peut pas être vu. Ce qui se voit, ce n'est pas lui. Peut-on concevoir autrement que par la raison (c'est-à-dire par abstraction, en dehors de toute imagination), l'Etre non sensible qui a produit les êtres sensibles ? Non, sans doute. Par conséquent, le Principe qui est cet être non sensible, ne pouvant pas être imaginé, ne peut pas non plus être décrit. Celui qui pose des questions sur le Principe et celui qui y répond, montrent tous deux qu'ils ignorent ce qu'est le Principe ». — Et, Lie Tseu enseigne de même : « Nous ne connaissons que les phénomènes visibles et manifestes. Celui qui les produit, le moteur universel, le Principe premier des êtres et de l'évolution, est trop mystérieux, trop profond pour que nous puissions l'atteindre ». Et à cent reprises Lao Tseu et les Pères taoïstes reviendront sur ce thème : « Le Tao est caché, mystérieux, sans nom. Tout brillant qu'il soit, il est ténébreux. » On le dit

« vague, confus, obscur, profond, impénétrable ». C'est « l'esprit des profondeurs, l'abîme de l'abîme ». Toutefois lorsque les Taoïstes essaient malgré tout de serrer un peu, de définir, au moins négativement, cet Inconnaissable, ils le présentent comme l'abstraction suprême, l'Etre pur vidé de tous ses attributs phénoménaux, l'Unité et l'Identité absolues. C'est en ce sens qu'ils donnent au *Tao* le nom de *Wou*, mot qui ne signifie nullement le Néant, mais le néant des formes, l'indétermination.

Une question essentielle est celle de la nature du Premier Principe. Est-ce un principe spirituel ou un principe matériel ? Les deux opinions ont été soutenues. Rémusat, de Harlez et le pasteur Westphal y ont vu un principe spirituel, une sorte d'intelligence universelle ou de raison des choses : Remusat l'assimilait même à un *Logos*[1]. Stanislas Julien et le P. Wieger n'y découvrent au contraire qu'une sorte de *Natura naturans*, dépourvue de pensée, de jugement, d'intelligence. Non que le *Tao*, dans cette dernière hypothèse, doive être considéré comme matériel. Il est antérieur à la matière comme la substance infiniment diffuse et raréfiée de certaines nébuleuses ou comme l'éther de la physique moderne. Et n'est-ce pas à l'éther et à l'état nébuleux de la substance que songe le Père Wieger, lorsqu'il décrit ainsi la création du monde par le *Tao* : « Au commencement était un

1. Dernièrement encore, M. Piepenbring (*Jésus historique*, p. 174), vient, sur la foi de Grill (*Laotzes Buch*), de rapprocher la doctrine du Tao de celle des *Evangiles*. Nous avouons discerner assez mal les raisons d'un tel rapprochement.

être unique, non pas intelligent mais loi fatale, non pas spirituel mais matériel, imperceptible à force de ténuité, d'abord immobile, qu'ils appellent Tao, le Principe, parce que tout dériva de lui. Vint un moment où ce Principe se mit à émettre *Tei*, sa vertu, laquelle agissant par les deux modes alternatifs *Yin* et *Yang*, produisit, comme par une condensation, le ciel, la terre et l'air, agents de la production de tous les êtres sensibles, le Principe étant en tout et tout étant en lui [1]. »

On voit en effet reparaître ici les deux éléments primordiaux, réciproquement complémentaires, *Yin* et *Yang*, dont nous avons déjà parlé, et dont l'alternance va permettre à Lao Tseu de faire sortir du Tao et retourner au Tao tout le rythme de l'Evolution. « Primitivement, dit Lao Tseu, l'essence du Principe existait seule. Cette essence possédait deux propriétés immanentes : *Yin*, la concentration et *Yang* l'expansion [2]. Soudain ces propriétés furent extériorisées, sous les formes sensibles, ciel (*Yang*) et terre (*Yin*). Ce moment fut l'origine, le commencement du temps. Depuis lors le Principe peut être désigné par le terme double : ciel-terre. Ensuite le binôme ciel-terre émit tous les êtres sensibles existants. »

Le rythme *Yin-Yang* dans le sein du *Tao* ressemble

1. Wieger. *Op. laud.*, p. 145.

2. On voit que l'assimilation de *Yang* à la phase évolution et de *Yin* à la phase regression n'est pas tout à fait exacte, l'évolution étant généralement considérée en Europe, comme intégration, passage de l'homogène à l'hétérogène, *concentration*, et la régression comme désintégration, retour à l'homogène, *dispersion*.

un peu à l'émission et à la réabsorption du monde dans le souffle de Brahma, ou encore au rythme alternatif de l'évolution et de la régression, à la surface de l'Inconnaissable spencérien. « L'état Yin de concentration et de repos, d'imperceptibilité qui fut celui du Principe avant le temps, est son état propre. L'état Yang d'expansion et d'action, de manifestation dans les êtres sensibles, est son état dans le temps, en quelque sorte impropre. » Ces paroles du *Tao Teh King* ne pourraient-elles pas s'éclairer d'un exemple tiré de la physique moderne ? C'est un peu comme si l'on disait que l'état propre du Cosmos est l'état de nébuleuse diffuse, immobile et froide, l'état d'inertie de la matière infiniment raréfiée, l'état de l'éther dans les vides interstellaires, tandis que l'état atomique et moléculaire est son état occasionnel et accidentel.

Autant le Tao est donné comme immuable en lui-même, autant le binôme Yin-Yang, le monde de l'évolution, nous est affirmée essentiellement instable. Yang et Yin, évolution et regression s'entraînent et se succèdent en un cycle sans fin. « Le Yin et le Yang girant toujours, rien n'est stable, tout est soumis fatalement à l'alternance des deux phases. Le commencement de la rétraction suit nécessairement l'apogée de l'expansion (et réciproquement). Aucun extrême ne se soutient. Arrivé au zénith, le soleil baisse. Quand elle est pleine, la lune commence à décroître. Sur une roue qui tourne, le point qui est monté jusqu'au faîte, redescend aussitôt pour remonter ensuite, tour par tour. Le cosmos est en équilibre,

mais cet équilibre n'est pas stable, c'est l'équilibre par compensation alternante [1]. »

L'évolution universelle, mise en branle par le Tao, n'atteint pas le Tao. Lie Tseu insiste sur ce point : « Il y a un producteur qui n'a pas été produit, un transformateur qui n'est pas transformé. Ce non-produit a produit tous les êtres, ce non-transformé transforme tous les êtres. Depuis le commencement de la production, le producteur ne peut plus ne pas produire. Depuis le commencement des transformations, le transformateur ne peut plus ne pas transformer. La chaîne des productions et des transformations est donc ininterrompue, le producteur et le transformateur produisant et transformant sans cesse. Le producteur, c'est le Yin-Yang, le Principe, sous sa double modalité alternante. Le transformeur, c'est la révolution du binôme ciel-terre. Le producteur est immobile. Le transformeur va et vient. Et le mobile et l'immobile dureront toujours... »

L'évolution proprement dite, le processus du Yang, est décrit par Lie Tseu avec une précision de conceptions surprenante. D'abord « le stade antérieur à l'apparition de la matière ténue (giration des deux modalités dans l'être indéfini, dans le néant de forme, dans le Principe sorti de son immobilité ». Puis successivement, « le stade de la matière palpable, le stade de la matière plastique, des substances corporelles, des êtres matériels actuels. L'état primitif, alors que la matière était encore imperceptible, s'appelle le

1. Wieger. *Op. cit.*, p. 148.

Chaos. Tous les êtres à venir dans la suite, y étaient contenus comme dans une houle confuse, indiscernables, inconnaissables. C'est du Chaos que tout sort par voie de transformation ». Alors, « la matière la plus pure et la plus légère étant montée, devint le ciel ; la matière moins pure et plus lourde, étant descendue, devint la terre ; de la matière la mieux tempérée, restée dans l'espace médian, sortirent les hommes [1] ».

Quels sont les rapports existant entre le Tao et le monde créé par son Yang ? Le monde, on l'a vu, sort du Tao. L'émission du monde appauvrit-elle le Tao ? « Le Principe en lui-même, répond Lao-Tseu [2], est comme un gouffre immense, comme une source infinie. Tous les êtres sensibles sont produits par son extériorisation. Mais les êtres sensibles, *terminaisons du Principe*, ne s'ajoutent pas au Principe, ne le grandissent pas, ne l'augmentent pas. Comme ils ne sortent pas de lui, ils ne le diminuent pas, ne le vident pas non plus, et le Principe reste toujours le même... Il en est du Principe et des êtres comme de l'Océan et des filets d'eau (sur le rivage). Le Principe ne se communique pas d'une manière qui l'épuise, mais par des prolongements qui ne le quittent pas. Chaque être qui existe, est un prolongement du Principe. Ses prolongements n'étant pas détachés du Principe, celui-ci ne diminue pas en se communiquant. La terminaison du Principe dans chaque être est la nature de cet

1. Résumé d'après Wieger, p. 155.
2. *Id.*, p. 146.

être. » — « L'être particulier, dit encore Tchoang Tseu est à l'être infini ce que la suie est à la fumée. Quand la suie se dépose, il n'y a pas eu production nouvelle, mais seulement passage de l'impalpable au palpable, la suie étant de la fumée concrète. Et de même, si cette suie se redissipe en fumée, il n'y aura encore eu qu'une conversion sans modification essentielle. » — Cette doctrine explique la célèbre réponse de Tchoang Tseu à un disciple qui lui demandait où était le Tao : « Partout ! Dans cette fourmi, dans ce brin d'herbe, dans ce fragment de tuile, dans ce fumier ! »

La conception des êtres comme prolongements temporaires du Principe unique immortel, d'une part, le retour alternatif et éternel du Yin et du Yang d'autre part, conduisent Lao Tseu à admettre l'identité des contraires, ou plutôt l'identité universelle. Les contraires, répondant aux deux modalités alternantes *Yin* et *Yang*, sont, comme tels, le double aspect de l'objet unique *Yin-Yang*, c'est-à-dire du *Tao*. « La vie et la mort, ou mieux l'état de vie et l'état de mort, ne sont aussi que deux phases. Les êtres innombrables sortent du non-être, y retournent, puis en sortent de nouveau, et ainsi continuellement, sans fin. » — « Tout passe, selon les temps et les milieux, par des états successifs » enseigne Lie Tseu. La vie et la mort étant deux phases fatalement successives, la distinction entre la vie et la mort n'est qu'imaginaire. » A sa mort l'homme rentre dans le métier à tisser cosmique ; le va-et-vient de la navette, la série des transformations recommence pour lui. Tous les êtres

sortent ainsi du grand métier cosmique, pour y rentrer, ensuite pour en ressortir...

Ainsi les distinctions, les déterminations ne sont qu'apparentes. Tout est un dans le Tao. En lui, par lui, tout est identique. En lui les contradictions s'effacent, la diversité se fond, l'individualité se dissout. Tous les concepts de l'esprit — affirmation et négation, erreur et vérité, — toutes les différences physiques — moi et toi, moi et le monde, — disparaissent dans l'Indifférencié [1].

Et dès lors, quel est le devoir du sage? Tout d'abord ne plus chercher à agir par lui-même, s'abandonner au tourbillon du Yin et du Yang. « Le sage, dit Tchoang Tseu, s'attache au Tout dont il fait partie, qui le contient, dans lequel il évolue. S'abandonnant au fil de cette évolution, il sourit à la mort prématurée, il sourit à l'âge suranné, il sourit au commencement, il sourit à la fin. Car il sait que tous les êtres font partie du Tout qui évolue. »

Mais surtout la sagesse consistera à remonter jusqu'au Principe originel de toute chose, à s'absorber dans le Tao. Et comme le Tao est l'indifférencié, la négation de toute relation, l'unité radicale, il va falloir que le Sage supprime en lui toute vie utile, toute pensée contingente et réduise sa pensée à une espèce

1. C'est cette notion de l'Indifférencié comme *Continu Cosmique* qui est le point de départ du spiritisme taoïste, car c'est elle qui permet l'action directe d'esprit à esprit. Grâce à elle, le Taoïsme, tout en restant, selon la définition de M. Granet, « un monisme naturaliste, sinon matérialiste », peut aboutir au spiritisme. Il présente même ce caractère curieux *d'être spirite sans être aucunement spiritualiste*.

d'extase synthétique et vide qui ressemblera fort au néant intellectuel. — Tels sont bien en effet les enseignements du Taoïsme. « Considérant que tout ce qui est, est issu de l'Être simple, et que l'Être est né du non-être, dit Lao Tseu, les sages tendent à revenir à l'état d'origine, en se simplifiant, en se diminuant, en s'annihilant. » Il faut donc vider l'esprit de toutes les notions acquises, proscrire la science, proscrire l'étude. L'étude empirique et analytique doit être remplacée par la méditation synthétique du Tao, par l'extase vide, comme l'action doit être remplacée par l'adhésion immobile au rythme universel. L'extase ainsi prêchée, *l'extase taoïste*, ne diffère pas sensiblement des états analogues du Yoga hindou. Le moine Taoïste doit, au cours d'une auto-suggestion prolongée, perdre successivement la notion du monde extérieur, la notion des objets immédiats, la notion de sa propre existence, la distinction de l'affirmation et de la négation, du passé et du futur, de l'être et du non-être.

Le non-savoir et le non-agir, voilà les derniers termes de la sagesse taoïste [1].

1. La morale taoïste aboutit à des formules abominables. « Il ne faut pas tenir à ses amis, à ses maîtres, à ses proches : « ce sont des spécifications du Tout qui apparaissent et disparaissent. A leur mort une petite méditation sur la vanité des choses suffit amplement, et, si l'on veut, trois petites lamentations pour ne point trop choquer le vulgaire » (Granet, *Religion des Chinois*, p. 148). Lao Tseu enseigne ailleurs textuellement : « Tenir le peuple dans une ignorance apathique, voilà quel doit être le souci principal et constant de l'homme d'Etat. »

*
* *

Telle est en ses grandes lignes cette singulière doctrine dont il ne faut se dissimuler ni la puissance spéculative, ni le caractère ruineux.

Le génie personnel de Lao Tseu, de Tchoang Tseu et de Lie Tseu avait embrassé l'univers dans sa totalité et, six siècles avant notre ère, présenté quelques-unes des thèses de l'Hégélianisme et de l'Evolutionnisme contemporains. La dialectique puissante des Pères taoïstes avait, comme celle de Hegel, remonté si avant dans la chaîne des idées, qu'à ces hauteurs toutes les oppositions s'étaient effacées, tous les contraires s'étaient identifiés. Leur divination prodigieuse avait pénétré si profondément dans la nature des choses que, vingt-cinq siècles plus tard, le monisme évolutionniste de Haeckel et de Spencer ne devait, à certains égards, rien faire d'autre que de reprendre trait pour trait leurs formules cosmologiques. Du sein de la nébuleuse originelle, du milieu de l'éther primordial, ils avaient vu la matière s'organiser, les constellations apparaître, le branle immense de l'évolution se poursuivre avec ses phases de création et ses retours au chaos, à travers le temps éternel. Et cette haute contemplation avait abouti chez eux à une extase mystique, à une communion éperdue avec le Principe de l'univers.

Mais cet immense effort était mis au service d'une méthode ruineuse. C'était une sorte d'empirisme physique qui supposait connus par anticipation les ré-

sultats de l'expérience; une synthèse scientifique qui admettait comme acquises avant d avoir été recherchées, les données de l'analyse. Au bref, une philosophie d'allure scientifique (elle était éminemment « scientiste » pour le VII[e] siècle avant J.-C.), qui, d'avance, donnait la science comme inutile et la tuait dans l'œuf. Et de même, en supposant acquis les résultats du raisonnement métaphysique et de l'effort moral, la méthode de Lao Tseu ruinait les bases de la raison et de la morale. A ce titre, elle se présentait comme éminemment anti-rationnelle et anti-sociale, génératrice de déséquilibre mental, de détraquement moral et de perturbation politique.

On s'étonne lorsqu'on voit la doctrine de Lao Tseu dégénérer à partir du III[e] siècle avant notre ère en un code de sorcellerie et de magie, les disciples du « Vieux Maître devenir de simples illuminés et de vulgaires nécromants [1]. On ne reconnaît plus dans le *Tao Kiao* postérieur la haute pensée du Sage. On a tort. Ceci devait, logiquement, produire cela.

Confucius et Mencius.

Comme le Bouddhisme primitif avait été conçu par réaction contre l'Upanishad, le *Confucéisme* semble avoir été formé tout entier en opposition au Taoïsme [2].

1. Cf. Imbault Huart. *La légende du premier pape des Taoïstes, histoire de la famille pontificale des Tchang,* Journal Asiatique, 1884.

2. Textes du Confucéisme et études sur la doctrine : *Mémoires concernant les Chinois*, tomes XII et XIII (vies de Confucius et

En Chine comme dans l'Inde, c'est le positivisme succédant à la philosophie de la substance. Mais par ce que nous sommes dans la rizière laborieuse et non plus dans la jungle tropicale, le positivisme chinois ne va pas être une doctrine pour l'extinction de la

de ses disciples), Paris, 1786. — Pauthier. *Confucius et Mencius*, Paris, 1846. — Plath. *Confucius und seine Schüler. Leben und Lehren*, Munich, 1867-1873. — R.-K. Douglas. *Non christian religious systems of China. Confucianism and Taoïsm*, Londres, 1879. — J. Legge. *Texts of Confucianism*, I. *The Shu King, Shih King, Hsiao King ;* II. *Yi King ;* III. *Li Ki.* Sacred books of the East, 1879-1885. — J. Legge. *The Life and teachings of Confucius*, Londres, 1887. — *The life and works of Mencius*, Londres, 1875. — *The mind of Mencius, or political economy founded upon moral phylosophy. A systematic digest of the doctrines of the chinese philosopher Mencius*, traduction Faber et Hutchinson, Londres, 1882. — De Lanessan. *La morale des philosophes chinois*. Paris, 1896. — Henri Borel. *De chinesische Filosofie toegelicht voor niet sinologen*. Amsterdam, 1896-1897. — M. von Brandt. *Die chinesische Philosophie in der Staats Confucianism*, Stuttgard, 1898. — G. Alexander. *Confucius, the great teacher*, Londres, 1898. — Le P. Couvreur. *Les Quatre Livres*, traductions française et latine, Hokienfou, 1910. — Henri Mootz. *Die chinesische Weltanschau ung, Dargestellt und Grund der ethischen Staatslehre des Philosopher Mong dse*, B. s. d. — Legge. *The life and teachings of Confucius*, 1909. — Legge. *The life and works of Mencius*, 1875. — Chen Huan Chang. *The economic principles of Confucius and his school*, New-York, 1911. — J.-J.-M. de Groot. *Religion in China. Universism Key to the study of Confucianism*, New-York, 1912. — R. Stube. *Confucius. Das zeitalter des Confucius*, Tubingue, 1913. — Suzuki. *Brief history of the early chinese philosophy*, Londres, 1914. — R.-C. Armstrong. *Light from the East, Studies in Japanese Confucianism*, Toronto, 1914. — H. Giles. *Confucianism and its rivals*, Londres, 1915. — P.-L. Couchoud. *Sages et poètes d'Asie*, Paris, 1916. — Le P. Henri Doré. *Recherches sur les superstitions en Chine*, 3e partie, tome XIV (volume 50 des Variétés sinologiques). *La doctrine du Confucéisme*, Changhaï, Zikaweï, 1919. — O. Franke. *Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas und der chi-*

vie, mais une doctrine réellement positive, utilitaire, sociale, — en vue de l'aménagement le plus honnête et le plus pratique de l'existence.

K'ong Fou Tseu, ou K'ong Tseu, que nous appelons *Confucius*, naquit en 551 avant J.-C. dans la province de Chan-toung. En 531, il entra dans la carrière administrative ; il fut nommé gouverneur de place en 501 et ministre en 500. En 497 il donna sa démission et alla visiter les divers royaumes de la Chine du Nord, tenant partout école de science morale et politique. Il rentra dans sa patrie en 484 et y mourut en 479, entouré de l'estime générale.

Confucius n'est pas un philosophe. C'est un moraliste et un érudit, doublé d'un « honnête homme », au sens où notre XVIIe siècle entendait ce mot. Si l'on voulait à tout prix tirer une philosophie de son enseignement, ce serait celle du bon sens, du bon ton, de la mesure, celle d'un Socrate qui n'aurait donné naissance ni à Platon ni à Aristote : simplement le Socrate de Xénophon.

Sur les problèmes métaphysiques, Confucius professe l'opinion moyenne d'un homme public, positiviste et même agnostique par conviction intime, conservateur et traditionaliste par raison d'Etat. Dans la récension générale des anciennes Ecritures qu'il

nesischen Staatsreligion, Hambourg, 1920. — *Mong Dsi* (*Meng Tsu*) *aus den chinesischen verdeutscht und erlautert* v. R. Wilhelm, 1921. — G. Tucci, *Storia della, filosofia cinese antica*, 1922. — Enfin M. Granet, dans son très remarquable ouvrage sur la *Religion des Chinois*, a consacré à Confucius quelques pages d'une psychologie singulièrement pénétrante (p. 108-115).

nous a laissée sous le nom de *King*, il reproduit avec la plus grande fidélité les doctrines de la religion archaïque touchant le Ciel et le Souverain d'En Haut, les Mânes et les Génies. A l'égard de tous les êtres surnaturels comme à l'égard de la divinité elle-même (*T'ien*, *Chang Ti*), son enseignement est parfaitement correct et orthodoxe. Il les révère, leur rend tous les devoirs prescrits, et règle toute sa vie morale comme s'ils n'existaient point. C'est un peu ainsi que, dans leur for intérieur, Cicéron et Sénèque devaient se comporter à l'égard des dieux de l'Olympe.

La pensée de Confucius, telle qu'elle paraît se dégager du ton général de ses enseignements, est, si l'on peut dire, une sorte de déisme agnostique. Si Confucius admettait le *T'ien* et le *Chang Ti*, c'était en tant qu'institutions religieuses, non en tant que conceptions métaphysiques. La métaphysique, prise en elle-même, semble lui avoir été totalement étrangère. Six siècles avant notre ère, il professait à son égard les mêmes opinions qu'Auguste Comte ou Spencer : il la reléguait doucement dans le domaine de l'Inconnaissable : « Ce que l'on sait, savoir qu'on le sait ; ce que l'on ne sait pas savoir qu'on ne le sait pas, c'est savoir véritablement. » Et plus loin : « Comment savoir quelque chose du Ciel, quand il est si difficile de savoir ce qui se passe sur la terre ? » Même attitude à l'égard des *Chen* et autres êtres surnaturels : « En conversation, Confucius évitait les phénomènes extraordinaires et les apparitions des Génies. Car, comme ces choses s'écartent des lois ordinaires, il n'en découle que peu ou pas d'enseignements pratiques; ce sont, de plus,

des sujets obscurs, difficiles à vérifier. » Il n'est pas jusqu'au culte des Ancêtres, fondement de toute la morale confucéenne que le moraliste chinois n'ait entendu préserver de toute sentimentalité religieuse : les Ancêtres doivent être honorés sans exagération, par devoir civique, « à distance respectueuse », c'est-à-dire avec correction et calme. Un disciple ayant demandé au Maître si les morts sont encore doués de connaissance ou s'ils en sont dépourvus, Confucius répondit : « Si je dis qu'ils sont doués de connaissance, des fils pieux se suicideront pour aller retrouver leurs parents défunts. Si je dis qu'ils en sont dépourvus, des fils impies ne se donneront plus la peine d'ensevelir leurs parents morts. Laissons donc la chose sans la décider. D'ailleurs rien ne presse. Après la mort, tu sauras ce qui en est. » Il est impossible de se montrer plus tranquillement insensible à toute espèce d'inquiétude métaphysique. Les plus hauts problèmes de la destinée humaine étaient ramenés à une question d'utilité ou mieux, d'opportunité sociale.

Dépourvue de base métaphysique, la morale de Confucius sera simplement fondée sur les faits sociaux. Or la Société chinoise des Tcheou était encore, depuis le Fils du Ciel jusqu'au dernier des laboureurs, une société patriarcale, étroitement modelée sur la famille dont elle n'était qu'une forme plus étendue. Le Fils du Ciel était avant tout le chef de la grande famille chinoise et ses rapports avec ses sujets étaient ceux

1. Cf. Dabry de Thiersant. *La piété filiale en Chine*, Paris, 1877. — H. Cordier. *La piété filiale et le culte des ancêtres en Chine*, Paris, 1910.

du père avec ses fils. Ce fut sur ces principes traditionnels que Confucius établit sa morale, ou plutôt qu'il codifia les données millénaires de la morale chinoise. La piété filiale sert à expliquer tous les devoirs humains, devoirs des sujets envers le prince, devoirs des citoyens envers les magistrats, devoirs des enfants envers leurs parents, devoirs des vivants envers les morts, devoirs des soldats envers leur patrie, devoirs des hommes envers le Souverain d'En Haut. Il n'est pas jusqu'aux devoirs envers soi-même qui ne soient dictés par la piété filiale : l'homme a le devoir de transmettre intact à ses descendants l'héritage moral légué par les Ancètres. Inversement les sentiments du père envers le fils règlent l'échelle descendante des relations divines et humaines.

Cette loi de piété filiale, qui constitue la quintessence de la loi morale, est innée au cœur de l'homme C'est le dogme de la « rectitude native », fondement de la morale confucéenne. L'œuvre de l'éducation consiste dans la découverte de la rectitude native sous la gaîne factice des passions.

Le résultat de ces rêgles, si elles sont pratiquées, c'est le *jên*, la bienfaisance qui engendrera l'harmonie entre citoyens. « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit; fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fit ». Comme le remarque le Père

1. Cf. Yu Yue Tsu. *The spirit of chinese philanthropy, a study in mutual aid*, 1912. — Alexandra David. *Socialisme chinois, Le philosophe Meh-ti et l'idée de solidarité*, Londres, 1907. — F. Farjenel. *La morale chinoise, fondement des sociétés d'Extrême-Orient*, Paris, 1906.

Wieger, le *jén* n'est nullement la charité, la chaleur de cœur, le don de soi des chrétiens, ni la commisération des Bouddhistes. C'est la serviabilité entre compatriotes, les relations agréables entre personnes également sages, modérées, bienveillantes et, nonobstant, intéressées. Confucius qui recommande de traiter les autres comme nous mêmes, recommande aussi de ne pas rendre le bien pour le mal. La bonté confucéenne, cette politesse du cœur, ne veut pas être dupe.

Et pas plus que les simples citoyens, le sage non plus ne doit être dupe. S'il est un sentiment qui fasse horreur au rédacteur des *King*, c'est l'idéalisme à vide le don-quichottisme. Tout excès est blamable, même l'excès de vertu. Le dernier mot de la sagesse, c'est la modération, la discrétion, la prudence, la retenue. En tout suivre la voie moyenne, voilà la vérité. La perfection sera atteinte, si l'homme se conduit bien par bonne éducation et, en quelque sorte, par convenance envers soi-même.

Les disciples de Confucius ne firent, pendand dix siécles que développer les applications de cette méthode [1]. Le plus célèbre d'entre eux, Meng Tseu ou Mencius (372-289) insista notamment sur la théorie

1. Une place particulière doit être faite à *Mei Ti* ou *Mei Tseu*, dont la doctrine, bien que fondée sur le thème général du traditionalisme lettré, ne laisse pas que de se rapprocher curieusement du théisme et du spiritualisme occidentaux. Ce philosophe, qui vécut dans la seconde moitié du ve siècle avant Jésus-Christ, prêcha la croyance au Ciel et aux Mânes, la charité agissante, et combattit l'égoïsme et le fatalisme. Le Père Wieger lui a consacré une très belle étude (*Histoire des croyances*, p. 209).

de la bonté native. D'après lui, la conscience morale le dictamen inné et infaillible que l'homme porte en son cœur, est une parcelle de l'éther cosmique, c'est-à dire des lois mêmes de la nature. La moralité est la conformité des actes à l'ordre universel. Le bien s'apprend moins dans les livres que dans le secret du cœur. La règle dernière de toute morale, c'est l'altruisme. Mencius chercha à mettre en pratique ses théories morales en réformant la société de son temps dans le sens démocratique. On lui doit notamment une théorie agraire et un nouveau système des impôts. A son exemple, les grands lettrés confucéens du moyen âge, furent tous des hommes politiques et des sociologues, conservateurs comme Han Yu (768-824) [1] et Sse-ma Kouang (1018-1086) [2], ou socialistes comme Wang Ngan Che (1021-1086) [3].

*
* *

Ce qu'on appelle la philosophie confucéenne est la négation même de l'esprit philosophique. C'est tout ce qu'on voudra — de la sociologie, de l'économie politique, un manuel de civilité puérile et honnête —, tout sauf une philosophie véritable.

1. Cf. A. Flizmaier. *Die philosophischen Werke Chinas im Zeitalter der Thang*, T. Ac. Wien, 1878. — T. Watters. *The life and Works of Han Yu*, 1873.

2. Cf. *Mémoires concernant les Chinois*, X. 1-70.

3. Cf. De Varigny. *Un socialiste chinois au XI[e] siècle*, Revue des Deux Mondes, 1880 — C. Aymard. *Une expérience bolchéviste en Chine il y a mille ans*, Revue de France, février 1922.

Comment un peuple remarquablement intelligent et point du tout incapable de métaphisique — (l'exemple du *T'ien T'aï* et du *Tao Kiao* le prouve assez) — a-t-il pu se contenter si longtemps de ce positivisme sec? Pour répondre à cette question, il faudrait se rappeller le milieu où la doctrine de Confucius se développa. Le Confucéisme fut le geste de prudence d'un peuple positif et laborieux que toutes les extravagances théosophiques assaillaient. Il traduisit d'abord la méfiance instinctive — et sans doute justifiée —, des hommes d'Etat chinois, envers les dangereuses rêveries taoïstes. Plus tard, au haut moyen âge, il incarna des suspicions analogues contre le péril mahayaniste. On affirmait au peuple chinois que l'homme ne doit ni penser ni agir, — c'était là toute la doctrine du *Tao* — ou qu'il doit dissocier sa pensée dans le Vide univer-et tel était bien le but des *Mâdhyamikas* et du *Dhyâna*. Fort légitimement le gênie chinois, réaliste et rassis, réagit contre ces extravagances. Mais comme il arrive toujours en pareil cas, il opposa aux divagations d'une théosophie insensée un positivisme excessif. Pour éviter les périls de la théosophie, il renonça à toute métaphysique, à toute philosophie, à toute spéculation désintéressée. Il finit par se borner à l'éternel commentaire de quelques règles de prudence millénaire. A ce régime de routine servile, d'utilitarisme mesquin la pensée la mieux trempée se rouille et se dégrade. De fait le Confucéisme risquait, à la longue, de stériliser la pensée chinoise.

§ 2. — L'Ecole des Lettrés. Tchou Hi et Wang Yang Ming

Le Jou Kiao : Tchéou Toen I et les auteurs du XIe siècle.

Le jour vint où la pensée chinoise se rendit compte de l'indigence du vieux Confucéisme. A l'école du Tao et du Mahâyâna, elle avait acquis la notion des problèmes métaphysiques et cosmologiques. Le silence de Confucius sur ces divers problèmes ne les empêchait pas de se poser. Les docteurs confucéens du moyen âge furent donc amenés à compléter l'enseignement purement moral des anciens sages par une philosophie première imitée de Mahâyâna et du Taoïsme. Leur doctrine est connue sous le nom de *Jou Kiao*, « Ecole (ou système) des Lettrés ».

Le fondateur de l'Ecole des Lettrés fut Tchéou Toen-I (Tchéou Tounn I) appelé aussi Tchéou Lien K'i, qui vivait au Ho-nan, à l'époque des Soung de Kaï-fong, (1017-1073). Ce fut lui qui donna au Confu-

1. Cf. De Harlez. *Tchou Tze Tsieh Yao Tchuen, Résumé des principes de Tchou Hi*, Journal Asiatique, 1886, II. — De Harlez. *L'Ecole philosophique moderne de la Chine*, Bruxelles, 1890. — Tchou Hi. *Le Siao Hio*, traduction de Harlez, Paris, 1889. — Le P. Le Gall. *Le philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence* (Variétés sinologiques, t VI. Changhaï, 1894. — Farjenel. *La métaphysique chinoise*, Journal Asiatique, 1902, II. — Chu Hsi, *Philosophy of human nature* (Hsing Li) translated from the chinese with Commentary by J. P. Bruce, Londres, 1922. Le même auteur annonce : *Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Philosophy*).

céisme un Premier Principe, analogue au Tao de Lao Tseu, et qu'il appela le *T'ai Ki*, littéralement : « le Point suprême Immense » « On choisit ce nom, dit Farjenel, par ce qu'un des deux caractères signifie « le faîte du toit d'une maison », point au delà duquel il n'y a plus rien, et on lui accorda l'épithète « immense » afin d'exprimer autant que possible par une formule positive l'idée que nos langues traduisent par le mot négatif d'Infini [1] ». D'après le Père Wieger, Tchéou Toen-I conçut ce *T'ai Ki* à la manière du *Tao*, comme une sorte d'éther, de matière universelle infiniment tenue, d'où sort, par une loi d'évolution, l'univers tout entier. « Le dernier terme, la fleur de cette évolution graduelle et ascendante, c'est l'homme, dans lequel la matière devient intelligente [2] ».

Le second écrivain de l'Ecole fut Chao Young (1011-1077), auteur du traité *Hoang-ki King-cheu-chou*, du *Discours d'un pêcheur et d'un bucheron*, et du *Discours d'un anonyme.* Comme la plupart des docteurs du *Jou Kiao*, Chao Young plaçait à l'origine des choses le *T'aï Hiu*, le grand vide, c'est-à-dire, non pas le Néant absolu des Bouddhistes, mais la nébuleuse primordiale qui contient à l'état impalpable la substance universelle et qui, sous l'action de ses propres lois, se condense en atomes, comme la vapeur se condense en eau. Ainsi que le fait remarquer le Père Wieger, l'œuvre de Chao Young est essentiellement une adaptation de la cosmologie taoïste au confucéisme ; le *T'ai Ki*, tel qu'il sort du T'aï Hiu, n'est qu'une simple

1. Farjenel. *Article cité*, Journal Asiatique, 1902, II, 115.
2. Wieger. *Histoire des croyances religieuses*, p. 624.

variante orthodoxe du Tao. « L'homme, dit-il, est un avec le Ciel et la Terre, avec tous les êtres de tous les temps, car la norme universelle est unique. L'être Premier, duquel est issu tout ce qui est, c'est le Principe, le Pôle auguste, l'Apogée, noms d'emprunt cependant, car l'Etre Primordial est indéfinissable, innommable, ineffable. La matière universelle est une, participée par tous les êtres, l'esprit vital est un, participé par tous les êtres. Les génèses et les cessations, les naissances et les morts sont de pures transformations de ces deux entités. Le ciel et la terre sont de la matière limitée qui dérive de la matière illimitée. Le limité vient de l'illimité. Le défini vient de l'indéfini. Le principe vital particulier tient au principe vital universel. » L'Evolution, telle que la conçoit Chao Young est bien celle du Taoïsme : « Le Pôle Suprême, c'est l'Etre dans son état premier d'inaction. Etant Un, par une première action, il produisit un autre Un, la matière ténue. Ensuite dans cette matière, il produisit la dualité, la double modalité *Yin* et *Yang* (évolution et régression). Dans la matière, sous cette double modalité, tous les êtres pullulèrent, d'après les lois générales de l'alternance et des mutations... Une plante ayant produit sa graine cette graine semée reproduit une plante. Cette second plante n'est pas la plante première, mais son esprit vital est le même ; car l'esprit vital universel est un, c'est là la loi de toutes les genèses »[1]. Le Confucéisme de Chao Young aboutit donc au panthéisme.

1. Textes traduits par Wieger. *Op. cit.*, p. 626-627.

Toutefois ce panthéisme ne laisse pas que de tendre à l'idéalisme. « Tous les êtres, remarque le philosophe, sont un avec moi. Alors, prenant la question de mon côté, y a-t-il réellement des êtres ? Prenant la question du côté des êtres, y a-t-il réellement un moi ? »

Tchang Tsaï fut le contemporain de Chao Young (1020-1067). Il fut panthéiste comme lui, mais d'un panthéisme purement matérialiste. Sa doctrine ressemble autant que la différence du vocabulaire peut le permettre, au monisme évolutionniste de Spencer. « C'est du Principe, de la grande harmonie immobile que procéda, déclare Tchang Tsaï, le double mouvement d'expansion et de rétraction, le Yin-Yang, qui produisit tous les êtres. Tout commença par la condensation de la matière raréfiée. Condensée au point de tomber sous les sens, vaporeuse, floconneuse, elle s'appelle *K'i*. Sa quintessence non condensable, invisible, impalpable, s'appelle *Chen*. Oui, la matière a deux états. Très raréfiée, elle est imperceptible. Condensée elle devient perceptible. Imperceptible, elle est neutre et inerte. Perceptible, elle est spécifiée et les propriétés s'ensuivent. Il ne faut pas s'imaginer qu'il y eut jamais un vide parfait. Le terme *T'aï Hu* ne signifie pas le vide, mais la matière extrêmement raréfiée. Depuis que le double mouvement d'expansion et de rétraction commença, la matière ne peut plus s'y soustraire. Elle s'épanouit irrésistiblement en êtres multiples qui rentrent dans son sein dès qu'elle se contracte [1]. Le double mouvement est sans arrêt. Il

1. On voit que la loi de l'évolutionnisme chinois est à l'opposé de la loi de l'évolutionnisme spencérien. Pour Spencer l'évolution

se passe dans la matière sans altérer la matière. Il est semblable au double phénomène de gel et de dégel de l'eau, laquelle reste inaltérée sous ces deux états. Rien ne sort du néant. Tout sort de la matière plus ou moins subtile ou épaisse » Cependant cet évolutionnisme franchement matérialiste reste soumis à la loi de l'esprit. L'esprit infus dans la matière, en dirige le développement, *Mens agitat molem.* « Le pivot de tout être, dit Tchang Tsaï, c'est son esprit vital, fait de matière subtile non condensée. C'est lui qui spécifie la nature de l'être, avec ses propriétés et qualités. A lui aussi sont attachées les nuances qui font les destins particuliers de chaque être. C'est lui qui est le principe des mouvements. C'est lui qui traverse les transformations. Le cosmos visible est comme un plasma qui fermente, donnant sans cesse naissance à des êtres sans nombre, sous l'actiou de l'esprit vital universel. [2]»

Les deux frères Tch'eng Hao (1032-1085) et Tch'eng I (1033-1107), qui étaient les neveux de Chao Young, poursuivirent l'œuvre entreprise par les philosophes précédents. Disciples de Tchéou Toen I, ils publièrent ses ouvrages posthumes, le *T'aï Ki T'ou* et le *T'oung Chou.* « Ciel, Principe Auguste, Apogée, Norme, Mutation, tous ces termes disent les frères Tch'eng, désignent un même être dont une participation est, dans l'homme, sa nature, son esprit vital. Le Ciel-

se traduit par une contraction, une intégration croissantes, la régression par une désintégration, une diffusion nouvelle de la matière.

1. Traductions du P. Wieger, p. 628.

Norme est si bien un avec l'homme qu'on devrait envisager l'homme non comme extérieur par rapport à lui, mais comme lui étant intérieur, comme contenu en lui. La norme de tous les êtres est la norme universelle. Dans l'homme la norme s'appelle *tcheu*, intelligence-volonté ». Ici encore, comme dans le Taoïsme, la substance primordiale est conçue comme une sorte d'éther. « La matière primordiale ténue qui donna naissance à l'être, n'est pas modifiée en lui, mais condensée seulement. » — D'où une philosophie très curieuse de la vie et de la mort : « Toute naissance est une condensation, toute mort est une résolution de la matière. A la naissance, rien ne vient. A la mort, rien ne part. Dans l'individu, la norme céleste est esprit vital; séparée elle redevient norme céleste. Condensée, la matière est un être ; raréfiée, elle redevient le substratum des choses. L'esprit vital universel étant toujours uni à la matière universelle, l'esprit particulier et la matière particulière rentrant dans le réservoir universel à la mort, il n'y a, à vrai dire, aucune distinction essentielle entre l'état de vie et l'état de mort » [1].

Les maîtres que nous venons de nommer vécurent dans la Chine du Nord, presque tous dans la province de Ho-nan, où la dynastie impériale des Soung avait alors sa résidence (Soung de Kaï-fong). Mais en 1127, la Chine du Nord, y compris le Ho-nan, fut conquise par la dynastie toungouse des Kin, et les Soung furent réduits à transporter le siège de leur gouvernement

1. Traduction Wieger, p. 630.

de Kaï-fong à Hang-tchéou, dans la Chine Méridionale. A la suite de cette révolution, le centre des études philosophiques se déplaça. Tous les maîtres du *Jou Kiao* au XIIe siècle, appartinrent aux provinces du Sud. Ce fut le cas notamment de Yang Ché, de Louo Ts'ong Yen, de Li Yen P'ing [1], et du plus illustre d'entre eux, Tchou Hi.

Le système de Tchou Hi.

Tchou Hi, ou *Tchou Tseu*, naquit au Fo-Kien d'une famille originaire du Ngan-hoeï, en 1130 [2]. Elevé dans le Bouddhisme, il l'abjura solennellement et s'en montra depuis le constant adversaire. En 1179, il se signala en soumettant à l'empereur un programme de réformes politiques. En 1188, il se rendit à la cour de Hang-tchéou, où il fut promu à d'importantes fonctions. Mais ayant pris part aux luttes politiques qui divisaient l'Empire, il fut écarté du pouvoir et nommé à un petit gouvernement du Hou-nan. Revenu en faveur en 1195, il fut presque aussitôt disgracié de nouveau et exilé en province. Il mourut sans avoir pu revenir aux affaires, en 1200.

Tchou Hi fut un génie encyclopédique. Comme historien, il nous a laissé le *T'oung Kien Kang Mou*, énorme « abrégé » des Annales chinoises, d'après le *T'oung Kien* de Sse-ma Kouang. Comme philosophe, il

1. Appelé aussi Li T'ong (1093).
2. Cf. René Grousset, *Histoire de l'Asie*, tome II, *l'Inde et la Chine*, p. 346.

fut le plus puissant génie de l'Extrême-Orient [1]. Par l'ampleur de sa pensée et la cohésion de sa doctrine, il peut soutenir la comparaison avec Çankara Achârya et avec les plus profonds métaphysiciens de l'Inde. Avec lui, la philosophie chinoise, jusque-là limitée aux problèmes moraux et sociaux, construisit un *système* complet, au sens indien et européen du terme.

Cependant Tchou Hi n'a rien inventé. Disciple de Li Yen P'ing, il ne fit que compléter et systématiser les enseignements de ce maître, ainsi que ceux de Tchéou Toen I, des frères Tch'eng et des autres docteurs du *Jou Kiao*. Mais par la force de son génie et la puissance de son expression, il a si bien marqué la doctrine des Lettrés de son empreinte personnelle que toute cette doctrine paraît se résumer en lui.

Mais justement par ce qu'il est une synthèse, par ce qu'il s'efforce d'être *la Synthèse totale et définitive*, le système de Tchou Hi est susceptible des interprétations les plus diverses. Il est toujours difficile de transposer en conceptions européennes les conceptions chinoises analogues, aucun de nos termes philosophiques ne correspondant à beaucoup près aux termes philosophiques chinois. Cette difficulté se complique lorsque l'on a affaire à un génie aussi complexe que Tchou Hi, qui a cherché à donner dans les mêmes lignes un tableau de l'évolution logique et de l'évolution cos-

1. L'œuvre philosophique de Tchou Hi comprend des commentaires au *T'ai Ki T'ou Chou* et au *T'ong Chou*, de Tchéou Toen I, et des commentaires au *Si Ming* et au *Tcheng Mong*. Ses propres leçons furent recueillies dans le *Yu Lei* par ses disciples Tchang Ché, Lin Tsou Kien (ou Lin Tong Laï) et Tch'en Choen.

mologique des choses. Imaginons un penseur qui aurait voulu être à la fois Leibnitz et Haeckel, ou, si l'on préfère, Hegel et Spencer. Sous quel angle l'étudier pour ne laisser aucun côté dans l'ombre ? La meilleure méthode en pareil cas nous paraît consister dans l'étude simultanée des divers points de vue. C'est ainsi que nous allons tenter d'envisager à la fois l'interprétation métaphysique du système de Tchou Hi, et son interprétation cosmologique. Pour ne pas échouer dans cette entreprise, il importe tout d'abord de se pénétrer de cette vérité que, chez Tchou Hi, l'Esprit et la Matière ne sont jamais conçus séparément. Toute matière est pénétrée d'intelligence, tout esprit se réalise en matière. Cette conception fondamentale permettra peut être de résoudre les contradictions apparentes du système.

*
* *

A l'origine des choses, Tchou Hi place les deux principes primordiaux déjà rencontrés, *Wou Ki* et *T'aï Ki*, lesquels, à la vérité, n'en forment qu'un, puisque le second nous est donné comme sortant du premier.

Plusieurs sinologues qui traduisent *T'aï Ki* par « l'Etre », traduisent de même *Wou Ki* par « le Non Etre ». Cependant Tchou Hi lui-même, — dont une des maximes est que rien ne sort de rien —, a pris soin de nous avertir que *Wou Ki* ne saurait être entendu dans le sens de Néant. Rien ne serait plus contraire à sa doctrine que de supposer l'Etre sorti du Néant. Que représente donc l'entité négative appelée

Wou Ki ? Elle représente la virtualité envisagée tant au point de vue logique et métaphysique qu'au point de vue cosmologique. — : Si, interprétant le système au sens métaphysique, on donne au *T'aï Ki* la signification d'Absolu, d'Etre tout en acte, il faut donner à *Wou Ki* le sens d'Etre en puissance. En ce cas, la procession du *Wou Ki* et du *T'aï Ki* serait simplement le passage logique du concept d'être indéterminé, neutre, vide et sans attributs au concept d'être réalisé (*ens realissimum*). — De même, si l'on se place au point de vue de l'expérience en considérant le T'aï Ki comme la grande monade cosmique, on doit voir dans le Wou Ki l'état du monde à la phase pré-cosmique, lorsque la virtualité de toutes choses reposait dans la nébuleuse originelle « T'aï Ki, écrit en ce sens le Père Le Gall, est sorti *de son état antérieur*, du Grand Vide où résidait Li Ki (la Norme-Energie), premier principe éternel informant la matière universelle dont les atomes dispersés étaient encore imperceptibles ». — En résumé le *Wou Ki* que le philosophe chinois place à l'origine de tout, n'est pas le néant, mais 1° au point de vue métaphysique, l'être en puissance ; 2° au point de vue cosmologique, l'état pré-cosmique où le T'aï Ki, actuellement manifesté dans la matière condensée en atomes, se cachait dans la substance infiniment raréfiée et dispersée des nébuleuses.

Le *T'aï Ki* est la clé de voûte du système de Tchou Hi. Nous allons essayer de le définir d'abord au point de vue métaphysique, puis au point de vue cosmologique, en montrant l'enchaînement des deux conceptions.

Tout d'abord, au point de vue métaphysique, le *T'aï Ki* est l'Être pur, infini, éternel, absolu, la substance dans sa plénitude. Cet Absolu paraît bien d'essence spirituelle : c'est du moins ainsi que l'entend M. Farjenel, dans la pénétrante étude qu'il a consacrée à la Métaphysique chinoise[1]. Tchou Hi lui-même nous a d'ailleurs décrit le T'aï Ki comme l'Etre immatériel illimité « partout présent, extrêmement élevé, extrêmement admirable, extrêmement excellent, extrêmement subtil, *extrêmement esprit*[2] ». Et il ne s'agit pas là d'une intelligence aveugle, d'un Inconscient quelconque. « Il est lui-même une âme, assure Farjenel, une âme comme celle de l'homme, qui se connaît et connaît ses opérations et leurs buts[3]. » Etre parfait, le T'aï Ki n'est pas seulement un principe spirituel, c'est aussi un principe moral. « Principe de toute vie, il est aussi le principe de toute bonté, de tout bien, de toute vertu. La sagesse des sages, la vertu des saints ne sont qu'une participation à sa sagesse et à sa vertu suprêmes. Les êtres inférieurs eux-mêmes, en ce qu'ils peuvent avoir de bon, reçoivent l'émanation de sa bonté infinie... Le Prin-

1. Farjenel. *Journal Asiatique*, 1902, II, 118.

2. *Ibid* , p. 117.

3. *Ibid.*, p. 127. — M. Farjenel va plus loin encore dans cette voie. « Le caractère qui sert à désigner cet Être Parfait, note-t-il, exprime la Parole complète par ses éléments symboliques. Ainsi le philosophe chinois du XIIe siècle et ses disciples marchent sans s'en douter sur les traces des philosophes grecs et s'élèvent avec ceux-ci jusqu'aux conceptions magnifiques du *Logos* éternel. » (*Article cité*, p. 129). Il nous semble, par tout ce que nous savons du Jou Kiao, que l'analogie signalée est purement verbale.

cipe primordial est la raison universelle du Bien suprême, de la bonté suprême. Tous les hommes et tous les êtres le possèdent... Le T'aï Ki est la vertu manifeste et substantielle de tout bien, de la Bonté suprême dans l'univers, dans les hommes et dans les choses[1]. Comme il dirige la matière par l'intermédiaire du principe *Li* (la Norme, les lois de la Nature), le T'aï Ki dirige la vertu des âmes humaines par l'intermédiaire de la conscience morale (*Sing*). Le dictamen de la conscience étant inné dans le cœur, on peut dire que le T'aï Ki, sans se confondre positivement avec la conscience, lui est, en quelque sorte, immanent, puisqu'il constitue à la fois l'aliment et la loi de toute moralité.

Mais si le T'aï Ki peut être considéré comme un principe spirituel et moral, il ne ressemble nullement à l'Esprit des systèmes idéalistes, à l'*Alaya Vijñâna* du Bouddhisme, par exemple. « Il n'est pas une pure abstraction, il n'a rien de commun avec le Vide primordial des Bouddhistes. Il est un être réel dans sa spiritualité ; c'est cette réalité substantielle qui pénètre toute la matière et l'anime[2]. »

Car — et c'est un point essentiel de la philosophie de Tchou Hi, — le T'aï Ki du penseur confucéen comme auparavant le Tao de Lao Tseu, est, aussitôt que posé, posé dans la matière. Esprit, si l'on veut, mais esprit non distinct de la matière, un avec la matière, infus dans la masse qu'il crée, qu'il meut et

1. Farjenel, p. 126.
2. *Ibid.*, p. 118.

qu'il anime. Cette communication de l'esprit à la matière se produit par l'intermédiaire d'un principe nouveau, dont nous parlerons plus loin, le principe *Li* qui représente la Norme universelle, à la fois raison des choses et loi de la nature. « L'Esprit, dit Farjenel, confère l'activité à la matière, par Li, agent immatériel qui communique à chaque être et à l'ensemble des êtres les formes et les forces conçues par le Principe Primordial spirituel : *Li* sert de véhicule pour transvaser la forme de chaque être du sein du T'aï Ki où elle existait en puissance jusque dans la matière où elle se réalise en acte. » Grâce à cette opération, à ce transvasement de la Norme, le Premier Principe — principe immatériel par excellence, — devient le principe formel de l'univers matériel et de toutes les créatures ; l'Etre suprême devient « l'être de chaque être. » Il *informe* l'univers entier et chaque créature en particulier ; il peut donc être considéré comme résidant dans chaque être ; toute créature le porte en elle ; il est au cœur de l'homme et au cœur des choses. Il est partout, il remplit tout, et il est néanmoins tout entier en chaque être et en chaque chose. Ainsi chaque être en particulier et tous les êtres en général sont un reflet, une émanation de l'Absolu. « En principe il n'y a qu'un T'aï Ki, enseigne Tchou Hi. Mais lorsqu'un être le reçoit, il est lui-même le T'aï Ki tout entier. » Et plus loin : « Le T'aï Ki est en toute chose, et cependant reste un, sans division. »

Cet être infini, éternel, qui remplit tout, comment peut-il devenir présent en chaque point, descendre tout entier dans chaque être ? Tchou Hi répond par

une image : « C'est comme la lune qui éclaire la nuit. Elle est une au ciel, et lorsqu'elle répand sa douce lumière sur les fleuves et sur les lacs, on la voit reflétant partout son disque, sans que l'on puisse dire pour cela que la lune est divisée et perd son unité. »

Le T'aï Ki du philosophe chinois est bien l'âme de l'univers, « l'ensemble des énergies de la masse universelle, la cause du monde, dans chacune de ses parties[1] ». A ce titre on peut le définir avec Le Gall : « La grande monade cosmique, l'être infini, intrinsèquement doué d'activité par la présence intime de *Li* (la Norme universelle) qui le compénètre et qui en fait comme un animal immense, capable d'engendrer toute chose en lui-même de sa propre substance[2] ». Pour nous faire comprendre cette sorte de création intérieure de l'univers par le T'aï Ki, Tchou Hi use encore d'une comparaison : « T'aï Ki, écrit-il, est semblable à une racine qui germe et monte, qui se divise en plusieurs branches ; puis se divise encore et produit des fleurs et des feuilles, et ainsi de suite, sans interruption. » — On voit la nuance, assez subtile, mais réelle qui sépare le *Tchouhisme* du Taoïsme : T'aï Ki est la racine et aussi la sève, la raison interne, le principe vital de la plante ; il n'est pas à proprement parler la plante elle-même. C'est par cette nuance (qui ne semble pas avoir été suffisamment mise en valeur) que le Tchouhisme nous paraît se distinguer des conceptions purement monistiques du *Tao Kiao* : En face du monisme intégral des autres écoles, il

1. Le Gall. *Tchou Hi*, p. 32.
2. Le Gall. *Ibid.*, p. 29-31.

constitue un monisme mitigé, une sorte de doctrine chinoise de l'immanence : Le T'aï Ki est immanent à l'univers matériel comme au monde moral.

On a dit que le T'aï Ki ne tire pas l'univers du néant. Nous voyons maintenant qu'il ne le tire pas non plus directement de sa propre substance. N'admettant ni la création *ex nihilo*, ni la création taoïste, comment Tchou Hi explique-t-il donc la genèse des choses ? Il l'explique en admettant la co-éternité de l'Etre Suprême avec, sinon la matière à l'état organisé, du moins la vitualité de la matière : T'aï Ki crée le monde en le tirant de l'état potentiel pré-cosmique, qui lui était co-éternel. Ajoutons que cette création est périodique : l'Univers, tiré du Chaos par l'Esprit, retourne dans le Chaos, en attendant une nouvelle « animation ». C'est la théorie du « retour éternel », déjà entrevue par le Taoïsme.

*
* *

Cette création, — ou, si l'on préfère, cette organisation du monde, — le T'aï Ki l'opère par l'intermédiaire d'un agent que nous avons déjà nommé : le principe *Li*, la Norme [1], qui correspond à la fois, au point de vue métaphysique, à la Raison universelle, et, au point de vue cosmologique, à ce que nous

1. Le Père Doré traduit *Li* par « Forme », au sens scolastique du terme. Cette traduction serait excellente si le système de Tchou Hi était vraiment une Métaphysique. Mais comme il s'agit ici avant tout d'une cosmologie, nous avons préféré suivre Farjenel et le Père Wieger qui traduisent *Li* par « Loi » ou « Norme ».

appelons les lois de la Nature. Cette Norme, immuable, nécessaire, valable pour tous les règnes et dans tous les mondes, est le moule permanent dans lequel viennent se modeler les formes éphémères. C'est ce que Tchou Hi exprime en ces termes : « *Li* est comme le maître de la maison qui reçoit et demeure ; il est éternel, ses hôtes passent. » La Norme, ou, si l'on veut, les lois de la nature, sont à la fois immatérielles et aveugles, logiques et fatales. Elles préexistent à la création : « Certainement, dit Tchou Hi, avant le ciel et la terre, *Li* existait, et c'est lui qui, mettant la matière en mouvement, produisit le monde. » — « *Li*, dit Farjenel, résumant cette doctrine, est l'acte immatériel du T'aï Ki. Il n'est pas la force dans la matière, il est la force immatérielle se communiquant à la matière et mettant en branle les forces matérielles[1]. » *Li* remplit ici le rôle du démiurge des Alexandrins : c'est par son intermédiaire que l'Absolu crée le monde. En jouant, il donne le branle à l'énergie cosmique qui dormait à l'état latent dans *Wou Ki*, dans l'étendue nébuleuse ; il éveille, il libère cette énergie que les Chinois appellent K'i et que l'on peut considérer comme étant aussi la matière concrète, car, dans le système de Tchou Hi, la matière est conçue non comme quelque chose d'inerte, mais comme Energie et Force. Le Cosmos tout entier est animé d'un moteur mécanique interne, l'Energie universelle, le souffle de la nature, le meneur intérieur, le devenir, l'élan des choses. Le monde en acte sort ainsi du monde en puissance en

1. Farjenel, p. 126.

engendrant, par la combinaison des contraires (*Yin* et *Yang*, terre et ciel, principe femelle et principe mâle) toute la série des choses. En d'autres termes, la mise en branle de l'énergie cosmique, sous l'action des lois de la Nature, produit toute l'Evolution.

Le rôle que les deux principes primordiaux, formel et matériel, *Li* et *K'i* jouent dans ce mécanisme, doit être bien déterminé. Leurs caractères respectifs sont visiblement opposés « *Li*, dit Le Gall, est illimité, imperceptible aux sens et source de toute unité. *K'i* est limité, perceptible et source de toute diversité. C'est la différence même qui existe dans la philosophie européenne entre les concepts de *loi* et de *matière*. Mais comme la loi et la matière, dont ils sont les équivalents chinois, *Li* et *K'i* sont complémentaires et ne peuvent exister l'un sans l'autre. C'est pour la commodité du raisonnement qu'on les isole. En réalité, ce sont deux coprincipes inséparables, bien que, théoriquement, Li ait sur K'i, la loi sur la matière une antériorité logique. *K'i* est, à l'origine, la masse gazeuse aériforme, laquelle sert de point d'appui indispensable, d'habitat, de support à *Li*, aux lois de la Nature. De même, remarque Le Gall, *Li* est ce que Spencer, Darwin et Haeckel appellent la force de développement inhérente à la matière, qui, sans elle, resterait à l'état d'inertie et de chaos. » — « La Norme (Li) dit le Père Wieger résumant Tchou Hi lui-même, n'existe pas en dehors de la matière qu'elle meut. Elle n'existe pas et ne peut pas exister séparée. » C'est l'union de la Norme et de la Matière qui crée le monde, puisque la création du monde est l'organisa-

tion de la matière par la loi que la matière portait en elle.

En se réalisant dans la matière, en venant animer la matière, la Norme-*Li* semble se modeler sur les choses et s'adapter à leur infinie diversité. En fait, c'est l'inverse qui a lieu. C'est la Norme qui pétrit, modèle et « organise » intérieurement les choses ; c'est la matière qui devient susceptible de toutes les réalisations que la Norme lui fait produire. La norme est donc bien à cet égard la *Forme* au sens aristotélicien du mot (et c'est en ce sens que le P. Doré traduit *Li* par Forme) ; elle est le modeleur interne de la matière, qu'elle « informe ». En se réalisant ainsi dans la matière, en animant la matière, elle devient la source universelle du mouvement, de l'évolution, de la vie, de la sensation et de l'intelligence. Une et universelle, la Norme se communique à tous les êtres, dans lesquels elle se trouve déterminée et concrétisée. Cependant, remarque le P. Doré, elle ne se communique à eux que pour peu de temps et par une sorte de prêt. Dans toutes ces réalisations particulières, elle reste immuable et inaltérable, car elle ne se donne pas, elle ne se sectionne pas. « Les parts de Norme multiples des individus, écrit de même le P. Wieger, traduisant Tchou Hi, sont comme les bourgeons de la Norme universelle, une, non réellement séparée. La Norme a autant de terminaisons qu'il y a d'êtres. Les normes particulières sont des participations, des prêts, comme la lune, étant et restant une, se reflète mille fois dans les flaques d'eau [1]. » — « Le principe *Li*, dit à son tour le

1. Wieger. *Histoire des Croyances religieuses*, p. 635.

P. Le Gall, d'après un autre texte de Tchou Hi, le principe *Li* devient la forme substantielle de myriades d'êtres. Par lui l'acte du Ciel opère des transformations sans fin et tout être individuel reçoit sa nature et son destin. »

Cette théorie entraîne une conséquence évidente : c'est qu'il n'y a pas d entités substantielles particulières, conséquence fort grave, car elle empêchera Tchou Hi d'admettre l'immortalité et même l'existence de l'âme : « A la dissolution du composé, dit le P. Doré [1], la Forme [2] particulière, ce prolongement de la Forme universelle prêté temporairement, rentre dans la Forme universelle, tandis que la matière qu'elle animait rentre dans la masse. Il n'y a donc pas d'union substantielle (particulière, bien entendu), entre la Forme et la matière. La part de Forme communiquée à chaque individu, n'est jamais détachée de la Forme universelle, de façon à former une âme individuelle. Cette dernière erreur, dit Tchou Hi, conduirait à celle des Bouddhistes qui donnent à chaque homme une âme individuelle pouvant lui survivre [3]. Tout au plus peut-on prendre l'exemple du glaçon flottant à la surface de l'eau et qui immobilise pour un temps une portion d'eau jusqu'au moment du dégel où il rentrera dans la masse totale. » Dans le cas particulier de la

1. Doré. *Op. cit.*, p. 457-458.

2. Je rappelle que le Père Doré traduit le mot *Li* par *Forme*, de préférence à *Norme*.

3. Le Bouddhisme donné comme une théorie de l'âme ! —, rien ne fait mieux voir à quel point la doctrine de Çâkyamuni était devenue en Chine l'antithèse d'elle-même.

personne humaine, Tchou Hi enseigne donc qu'à la mort, le *Li* individuel, c'est-à-dire la Forme aristotélicienne de l'être humain, rentre dans la Norme universelle, tandis que le corps, un moment « organisé » par ce *Li*, se dissout.

Une comparaison sert à Tchou Hi pour faire comprendre le rôle de la Norme par rapport à l'univers : c'est la comparaison (que nous avons déjà citée à propos du *T'aï Ki*), avec la germination de la plante. La Norme nous apparaît là comme semblable au *Logos Spermatikos*, à la raison séminale des stoïciens : « Li, ce principe d'ordre et d'activité qui pénètre toutes les parties de la masse universelle, peut, dit Tchou Hi, se comparer à un grain de millet qui d'abord produit une tige ; de la tige sort une fleur, de la fleur un fruit, lequel est du grain. Après une série de transformations, le grain semé est revenu à sa forme originelle. Un seul épi contient une centaine de grains et chaque grain a en lui toute la perfection de l'espèce [1]. »

Il n'y a pas à s'y tromper. Le processus que Tchou Hi décrit sous cette image, est bien le processus de l'Evolution tel que Spencer et Haeckel devaient le retrouver sept siècles plus tard. Et la cosmologie qui termine l'exposé métaphysique de Tchou Hi, est bien celle de l'évolutionnisme. Les principes de cette doctrine existaient déjà, il est vrai, dans Lao Tseu, avec le double rythme périodique du Cosmos, *yang* et *yin* : yang le mouvement, l'organisation, l'évolution, le progrès ; yin, la régression, la désintégration, le retour

1. Les textes que nous résumons ci-dessous, sont empruntés aux traductions de Le Gall et de Wieger.

à l'inertie. Mais le génie de Tchou Hi donne de ces conceptions déjà anciennes un tableau grandiose et dont plus d'un scientiste moderne pourrait envier la puissance et la majesté.

*
* *

Au commencement, dit Tchou Hi, il y avait le grand Vide (*T'aï Hiu*, *T'aï Wou*, *T'aï Ou*), c'est-à-dire l'Etendue, considérée comme la matière elle-même (*K'i*) dans son réceptacle. Car, malgré le nom que lui donne Tchou Hi d'après Chao Young et les autres docteurs du *Jou Kiao*), le Grand Vide primordial ne représente nullement une vacuité métaphysique, à la manière du *Çûnya* des *Mâdhyamikas*, ni même une étendue mathématique, mais bien une étendue physique réelle, où les éléments de la matière, aériformes et non encore organisés et concentrés en atomes, étaient tellement dispersés qu'ils en étaient comme impalpables et imperceptibles. Aussi le P. Doré propose-t-il avec raison de traduire *T'aï Hiu*, non, comme on le fait d'ordinaire, par Grand Vide, mais par « Grande Ténuité », « Grande Raréfaction » [1]. Une telle notion suppose en effet que la matière, pour diffuse, ténue et raréfiée qu'elle put être, n'en existait pas moins réellement avec toutes ses virtualités, ce dont Tchou Hi nous avertit lui-même en nous disant que le Grand Vide (l'Espace) ne peut exister sans la matière.

Le Grand Vide ne peut rester éternellement tel. La

1. Doré. *Recherches sur les superstitions*, 3e partie, vol. XIV, p. 455.

matière diffuse qui le peuple, finit par s'agglomérer. C'est la phase du Chaos originel (*Hoen T'ien*, *Hoen Toen*), ou, si l'on préfère, de la nébuleuse primordiale qui, sous l'action de la force inhérente à toute matière, se condense de plus en plus, comme la vapeur se condense dans l'eau. Puis, en vertu des mêmes lois internes, le Chaos s'organisera et le Cosmos apparaîtra dans son harmonie. La force latente, inhérente à tout amas de matière, crée le mouvement giratoire, d'où jaillissent la lumière et la chaleur. « Au commencement, dit Tchou Hi, le ciel et la terre étaient une masse de matière évoluante, tournant comme une meule. Le mouvement de rotation de cette masse s'accélérant de plus en plus, les parties lourdes se condensèrent au centre et formèrent la terre immobile, tandis que les parties légères furent entraînées vers la périphérie où elles formèrent le ciel, le soleil, la lune et les étoiles qui continuèrent à tourner... » Les hommes alors naquirent et se multiplièrent. Puis la perfection humaine atteignit son apogée.

Il est à remarquer que toute cette évolution s'accomplit dans le sein du *T'aï Hiu*. Il faut donc concevoir ici le *T'aï Hiu* comme une manière d'éther qui, sur quelques points de son étendue s'agglomère en univers atomiques, tandis que tout le reste de son domaine reste indifférencié. « La condensation et la dispersion des atomes dans le *T'aï Hiu*, dit le P. Doré, peuvent se comparer à la congélation et à la fonte de la glace dans la nappe d'eau. Le support d'eau reste toujours ; quelques-unes de ses parties changeant d'état, se condensent ou se dissolvent. De même, la matièreprimor-

diale éternelle est toujours conservée, quoique dans divers états et, tantôt en progrès, tantôt en décadence, suivant qu'elle se condense ou se désagrège. Elle est comme un animal immense, capable d'engendrer en lui-même et de sa propre substance. Elle roule sans fin dans un cercle d'évolutions successives. »

Car, après chaque évolution vient une régression. « Après l'épanouissement des êtres, dit le P. Le Gall, il semblerait que le monde ne doive plus revenir à la confusion et au chaos primitif. Mais le mouvement d'évolution de la matière ne peut pas toujours être en progrès, ni son expansion se faire sans obstacle. Quelques cent mille ans s'écouleront, après quoi le progrès sera certainement suivi d'une période de déclin. Après, viendra l'arrêt, l'obstruction... Enfin au dernier terme du déclin, la matière condensée se désagrégera. La matière lourde qui avait formé la terre, se dissoudra et, avec la matière légère et plus subtile du ciel, se mélangera en une seule masse. Le feu pénétrera dans les profonds abîmes ; l'eau s'élèvera en bouillonnant et réduira le ciel et la terre au Chaos (*Hoen Toen*). Tout ce qui avait été produit auparavant deviendra alors une masse confuse. »

« Lorsque le monde rentre ainsi dans le Chaos, dit encore le P. Le Gall résumant Tchou Hi, une seule chose ne périt point, c'est la matière primordiale. Cette matière primordiale (l'éther), sera l'instrument d'un nouvel état de progrès succédant à la période de déclin. Quelques cent mille ans se passeront, puis la matière qui s'était désagrégée, se mettra à tourner de plus en plus vite, reprendra sa densité et s'entassera

de nouveau. Les êtres qui avaient été détruits jusqu'au dernier auparavant, reparaîtront sur la terre et se multiplieront. Pendant que la matière nouvelle évoluera et progressera, tout ce qui existait à l'état de chaos, retrouvera son épanouissement dans un ordre nouveau... »

Et ainsi de suite à l'infini. Car ce cycle est éternel et nécessaire. Périodiquement dans le Grand Vide, dans l'Etendue physique, la matière se condense et se disperse comme la glace se forme et se fond dans l'eau. Toujours l'Etendue a contenu de la matière, si raréfiée qu'elle fut ; toujours cette matière a tendu à s'organiser en univers pour se dissoudre de nouveau dans le Grand Vide. « La matière ne peut pas ne pas se condenser pour former des êtres et ces êtres ne peuvent pas ne pas se dissoudre de nouveau pour reconstituer le Grand Vide dans sa forme première, — et tous ces changements d'état se font d'une manière spontanée, fatale. » Un rigoureux déterminisme explique le retour éternel des choses. C'est, appliqué à l'univers, le cycle de la graine qui produit la plante et de la plante qui meurt après avoir produit la graine. « Le monde immense est formé de la matière première avec ses deux modes, tantôt imperceptible aux sens (l'état nébuleux de la matière infiniment diffuse, *Yin*), tantôt visible en ses transformations nécessaires (état atomique, *Yang*). Le Chaos et l'Organisation, l'Evolution et la Régression, sont les deux phases périodiques de l'univers, roue immense qui poursuit sa giration à travers le temps éternel.

*
* *

Ce déterminisme évolutionniste interdisait à son auteur toute solution spiritualiste du problème de la destinée humaine. Toute idée de Dieu se trouvait bannie. Sans doute, le *T'aï Ki* semblait tout d'abord se rapprocher de l'image que nous nous faisons de la Divinité : N'était-il pas donné comme un principe spirituel ? Mais en l'enfonçant dans la création, en faisant de lui l'âme du Cosmos et l'énergie interne de la matière, Tchou Hi avait supprimé son dieu. Sa métaphysique n'était qu'une énergétique. Le *T'aï Ki* n'était pas le *T'ien*, le Ciel transcendant de la Chine archaïque, il était le *Tao*, la substance cosmique de Lao Tseu. Là-dessus Tchou Hi ne prête à aucune équivoque. Il a pris soin de proclamer son athéisme : « Le Ciel (*T'ien*), dit-il, ce n'est que l'azur qui tourne sur nos têtes. Il n'y a pas dans le ciel un Souverain Seigneur qui gouverne le monde. Il n'y a pas une personne qui compte de là-haut les péchés des hommes. Cependant, ajoute-t-il, il ne faut pas dire que le monde est sans maître, puisque la Norme (*Li*) le gouverne. »

A l'aide de la Norme, c'est-à-dire des Lois de la Nature, Tchou Hi va donc édifier une morale sans Dieu. Loi du monde physique, la Norme est aussi la loi du monde moral. Voici comment raisonne Tchou Hi : Les Lois de la Nature sont l'ordre, la raison appliqués à l'univers. Le même ordre, la même raison appliqués au monde moral s'appellent la Vertu : La Morale n'est

que la Raison pratique. Et cette Raison Pratique, tout homme la porte en lui-même. On voit le parallélisme de cette théorie avec ce qui a été dit plus haut au sujet de l'émanation de la Norme en chaque être. Cette émanation chez l'homme a lieu sous deux modes : sous forme de raison pure dans l'intelligence, sous forme de conscience morale dans le cœur. « Tout être, à sa naissance, dit Le Gall, reçoit la perfection intégrale de *Li.* Ce principe individualisé s'appelle *T'ien Ming* Mandat Céleste. C'est, selon les termes mêmes de Tchou Hi, l'émanation du principe céleste se communiquant à chaque être en particulier et constituant la raison d'être de toutes les choses tant morales que physiques. Dans l'homme, ce commandement est la loi de la raison et de la conscience morale. » La loi qui commande la vertu aux citoyens est la même qui règle le cours des planètes : c'est l'ordre, l'harmonie de la Nature, la raison mathématique.

Cette loi ne se réclame d'aucun autre principe que d'elle-même. Elle est parce qu'elle est la Raison, c'est-à-dire parce qu'elle est ce qu'elle est. Comme on le voit, la loi morale de Tchou Hi se rapproche curieusement de l'impératif catégorique. « Le bien a pour but le bien, note le Père Le Gall. Jamais on ne parle de rétribution dans l'Au-delà. Le sage, dit Tchou Hi, trouvera sa récompense dans la joie du devoir accompli. »

Naturellement l'immortalité de l'âme est bannie du Tchouhisme. Non pas que Tchou Hi ait nié l'existence de l'âme humaine. Avec tous les lettrés confucéens, il attribua même à l'homme deux âmes distinctes :

l'âme sensitive, grossière ou spermatique, *P'o* [1] ; et l'âme intelligente et morale, *Houen* [2]. Il admit de même avec ses contemporains qu'à la mort, tandis que le principe *P'o* retournait à la terre, le principe moral *Houen* remontait au ciel ; mais, par ciel, on entendait ici la matière subtile de l'azur où le *Houen* finissait tôt ou tard par se fondre. De sorte que, s'il acceptait la survie temporaire d'un des éléments de l'âme, Tchou Hi refusait à l'âme elle-même toute spiritualité véritable et, partant, toute immortalité.

Tchou Hi a répété a maintes reprises que l'immortalité de l'âme était une erreur mahayaniste. Quant à la survie temporaire, qu'il admet, bien loin d'en faire une récompense pour les justes, il y voit le privilège des esprits agités ou des fous (parmi lesquels il range naturellement les bonzes bouddhistes). Au contraire, le sage — et c'est un de ses avantages principaux, — meurt définitivement tout entier. De là vient que les âmes des trépassés sont considérées par les Tchouhistes comme uniformément malveillantes et nuisibles [3].

A défaut de l'immortalité de l'âme et de la survivance de la personne humaine, Tchou Hi chercha dans son Monisme des consolations sur la mort : « Il en est des générations comme des vagues de la mer, écrivait-il. Chaque vague est elle-même. La première n'est pas la deuxième, la deuxième n'est pas la troisième, etc... Mais elles sont toutes les modalités

1. Ou *P'ai*.
2. Ou *Hounn*.
3. Cf. Wieger, p. 634.

d'une même eau. Ainsi en est-il des humains. Moi qui suis aujourd'hui, je suis une modalité de la Norme universelle et de la matière du ciel et de la terre. Mon ancêtre fut lui-même une modalité des mêmes éléments. Il n'est plus. Les éléments restent. Je suis en communion avec lui par la communauté de constitution, de norme et de matière. » Puisque Tchou Hi se place ici sur le terrain du sentiment, peut-être sera-t-il permis de faire remarquer que la consolation qu'il nous offre est un peu platonique...

*
* *

Le système de Tchou Hi constituait une tentative pour superposer au positivisme de Confucius une philosophie première, une métaphysique. Le positivisme borné, l'utilitarisme étroit de Confucius menaçait de stériliser la pensée chinoise. L'école du *Jou Kiao* dont Tchou Hi fut le plus illustre représentant, se mit à l'œuvre pour donner à l'âme chinoise ce qui lui manquait. Résolument, elle approfondit les notions ontologiques que les sages de l'Antiquité s'étaient interdit même d'effleurer. Autant que le Mahâyâna, autant que le Taoïsme et d'ailleurs à leur exemple, Tchéou Toen I, puis Tchou Hi se posèrent le problème de la Cause Première et des Causes finales.

Mais ce problème, ils ne le posèrent que pour refuser de le résoudre. Ils n'ouvrirent la porte que pour la refermer. Ils admirent bien la notion, qui pouvait être si féconde, d'un *T'aï Ki*, d'un Premier Principe spiri-

tuel, cause du monde et souverain bien. Mais ce fut pour plonger aussitôt leur Premier Principe dans la Nature, pour l'emprisonner définitivement au sein de la matière. A peine semblèrent-ils découvrir l'existence de la Métaphysique, qu'ils transformèrent aussitôt leur Métaphysique en une Physique. Ce que les critiques les plus bienveillants ont voulu nous présenter comme une sorte d'Hégélianisme chinois, n'était qu'une énergétique. La « philosophie » de Confucius avait été une *morale utilitaire*. La « philosophie » de Tchou Hi fut une *cosmologie déterministe et évolutionniste*, — au demeurant fort belle, — et le Confucéisme continua à n'avoir point de philosophie véritable.

Cependant, si la doctrine de Tchou Hi ne constitue pas à proprement parler une métaphysique, elle en tint lieu aux Chinois. Satisfaits de posséder enfin un système complet du monde et de la vie, ils acceptèrent d'autant plus facilement cette doctrine qu'elle les confirmait dans leurs habitudes mentales traditionnelles. Par un immense détour à travers la science et jusque sur les confins de la Métaphysique, elle les ramenait au tranquille positivisme de Confucius et de son école. L'énorme effort intellectuel de Tchou Hi n'eut donc pour résultat (et aussi bien n'avait-il pas d'autre but) que de donner au positivisme un peu superficiel des anciens sages de solides assises scientifiques. Le positivisme purement utilitaire et pratique de Confucius, Tchou Hi l'élargit jusqu'à en faire un évolutionnisme puissant et, dans toute la mesure possible à cette époque, scientifique. Tel Spencer

élargissant et renouvelant la doctrine d'Auguste Comte.

Par là Tchou Hi contribua à rendre définitives les positions intellectuelles du Confucéisme. Le positivisme confucéen, cette morale pratique sans prétentions spéculatives, pouvait à la rigueur être considéré comme une solution d'attente, une attitude provisoire, laissant la voie libre pour les métaphysiques futures. Le Tchouhisme, au contraire, barra la route de l'avenir. Malgré les mérites de son fondateur, il peut être considéré comme marquant l'immobilisation de la pensée chinoise.

Le génie Chinois avait toujours eu une tendance fâcheuse à la routine. Depuis sept siècles, toute son activité se bornait au commentaire de Confucius. Cette tournure d'esprit ne fit que s'accentuer avec le Tchouhisme. La philosophie de Tchou Hi devint, au même titre que la morale de Confucius, une doctrine officielle, un matérialisme d'Etat. Les lettrés qui l'enseignaient, considérèrent comme subversive toute théorie qui s'en écartait [1]. Et ce fut à grand peine que Wang Yang Ming put trois siècles plus tard, introduire quelques variantes dans l'ensemble du système.

1. Le Tchouhisme n'exerça pas une action moins despotique sur la pensée japonaise. Reconnu comme doctrine officielle par les shôgun Tokugawa, sous l'influence de Hayashi Razan (1583-1657), il essaya de supprimer toutes les écoles rivales. Il échoua, malgré l'appui des pouvoirs publics, et malgré son alliance avec le Shintô, car aucune doctrine ne répugnait d'avantage au tempérament nippon.

Wang Yang Ming

Wang Yang Ming, que les Japonais appellent *Oyômeï* naquit en 1472 sous la dynastie des Ming. Il remplit différents emplois à la Cour de Pékin et fut notamment ministre de la guerre en 1499. Il démissionna en 1506 et se consacra à l'étude de la philosophie. Il mourut en 1528, laissant la réputation d une âme d'élite et d'un probe esprit.

Comme philosophe, Wang Yang Ming se rattachait à la doctrine de Lou Kiéou Yuen[1], contemporain et rival de Tchou Hi. La grande controverse entre Lou Kiéou Yuen et Tchou Hi avait porté sur la définition du *T'aï Hiu*, du grand Vide que l'Ecole des Lettrés plaçait à l'origine des choses. Pour Tchou Hi, le *T'aï Hiu* représentait non pas un Néant métaphysique, mais l'état pré-cosmique des choses, au vrai la nébuleuse primordiale : Tout dérivant du *T'aï Hiu*, une telle interprétation enfermait l'homme dans un déterminisme matérialiste sans issue. Au contraire, Lou Kiéou Yuen et après lui Wang Yang Ming, traduisaient *T'aï Hiu* par le mot Néant, donnant ainsi pour cause à l'univers, non une substance matérielle, mais une entité métaphysique. Divergence capitale. Si l'on se rappelle avec quel soin Tchou Hi avait muré l'esprit dans la matière, combien rigide était son

1. De là vient le nom de cette école souvent appelée école de *Lou-Wang*, c'est-à-dire de *Lou* Kiéou Yuen et de *Wang* Yang Ming.

matérialisme, on s apercevra que le seul moyen d'en sortir, était de remettre en doute la solidité de l'univers en faisant produire les choses par un équivalent du *Cûnya*, de la grande Vacuité mahâyaniste. Tôt ou tard, en effet, (et l'exemple du Mâdhyamika et du Yogâcâra le prouve), la Vacuité se résout en *Alaya Vijñâna*, en pensée réceptacle, et l'Idéalisme se trouve restauré...

De fait, Wang Yang Ming, rompant avec la routine du Tchouhisme officiel, proclama les droits de la recherche individuelle, l'indépendance du *fait moral* par rapport au processus matériel. En face du Confucéisme d'érudition et de compilation, dont toute l'activité intellectuelle se bornait au commentaire de Tchou Hi, il fonda *un Confucéisme subjectiviste et intuitif.* Au point de vue de la méthode, il professait que la vraie connaissance ne vient pas de la tradition ou de l'étude du *Jou Kiao*, mais de la recherche individuelle. Encore cette recherche ne devait-elle pas être l'œuvre de la raison pure, mais du cœur : « Confucius n'est pas dans les livres, il est dans le cœur de chacun ». A l'intellectualisme hautain de Tchou Hi, Wang Yang Ming oppose la philosophie du sentiment. La vérité, d'après lui, ne doit pas être recherchée dans l'expérience externe, mais dans la paix de l'âme, non dans le fatras des textes, mais dans le « *savoir inné* ». C'est dans le cœur que se fait entendre ce *savoir inné*, parole infaillible, dictamen, qui, seul, atteint la vérité et assure le repos. Aussi bien le cœur de l'homme est-il la Norme céleste elle-même, dévoilée aux yeux humains : De fait, ce fut à la suite d'une sorte d'extase,

d'une visible « *révélation* » que Wang Yang Ming conçut cette doctrine.

Au point de vue de la philosophie première, Wang Yang Ming ne se séparait pas moins de Tchou Hi, « Tchou Hi, on l'a vu, avait été un réaliste qui pensait que les choses existaient en elles-mêmes, indépendamment de l'esprit. Bien qu'admettant que le monde matériel participe de la nature de l'esprit, il ne s'en était pas moins montré, dans ses conclusions, tranquillement matérialiste. — Wang Yang Ming, au contraire, fut un idéaliste du type monistique, pour lequel l'esprit couvrait la gamme entière de l'existence. Il croyait que rien n'existe indépendamment et en dehors de l'esprit[1] ». Aussi chaque homme peut-il comprendre les principes fondamentaux de la vie et des choses, s'il connaît intuitivement son propre esprit. Chaque individu a en lui la solution des problèmes de l'univers. La terre et l'homme, toutes choses constituent une unité qui se fait partout sentir, l'univers est le *macrocosme* dont chaque esprit est le *microcosme* fidèle.

Les Tchouhistes orthodoxes ne manquèrent pas de protester contre cette doctrine qui s'écartait du matérialisme énergétique de leur maître. Tandis que Wang Yang Ming accusait Tchou Hi de déformer le Confucéisme originel, ils soutinrent que le subjectivisme de Wang Yang Ming n'était qu'un emprunt au Taoïsme et au Mahâyâna : Tel fut le sens des attaques dirigées contre Wang Yang Ming par son grand adversaire,

1. Hencke. *Wang Yang Ming*, p. 13.

Louo Tcheng Ngan, (1465-1547), représentant du Tchouhisme officiel.

A la longue la doctrine de Tchou Hi et celle de Wang Yang Ming finirent par se partager le monde sino-japonais. En général les Chinois restèrent fidèles au Tchouhisme, dont les puissantes assises, l'objectivité, l'allure scientiste et le matérialisme foncier correspondaient à leurs tendances [1]. Au contraire les théories de Wang Yang Ming plurent davantage aux Japonais ; ils trouvèrent dans cette doctrine individualiste, au caractère moral très prononcé, les enseignements qui convenaient à leur génie. « L'homme et son œuvre, dit le Père Wieger parlant de Wang Yang Ming, ont quelque chose de noble et d'élevé, fait pour plaire à un peuple chevaleresque. » De fait, l'élite japonaise aima « Oyômei » pour les mêmes raisons que les docteurs Zénistes : par ce que chez lui comme chez les Zénistes, elle trouvait une règle de perfectionnement de la personne humaine, un bréviaire moral de l'individu. Tchou Hi faisait des érudits encyclopédiques et des fonctionnaires matérialistes. Wang Yang Ming aida à faire des *samuraï* [2].

La doctrine d'« Oyômei » n'était pas encore une

1. Cf. H. Doré. *Le culte de Confucius sous la République Chinoise*, 1911-1922, «, Les Etudes », 20 août 1922.

2. Cf. F. Goodrich Hencke. *The philosophy of Wang Yang Ming*, Londres, 1916. — R.-C. Armstrong. *Light of the East. Studies on the Japanese Confucianism*, Toronto, 1914. — M. Révon. *Le Shinntoïsme*, Paris, 1907. — Inue. *Idées philosophiques au Japon*. — Notons que les meilleurs disciples de Wang Yang Ming furent des Japonais : Nakae Tôju (1608-1648), Kumazawa Banzan (1619-1681) et Miwa Shissaï (1669-1744).

véritable philosophie première. C'était du moins un effort de la personne humaine pour s'affranchir du matérialisme rigide des Tchouhistes en faisant une place, au problème moral [1].

1. Le Père Wieger attribue à l'influence des doctrines de Wang Yang Ming la faveur dont le Christianisme jouit en Chine sous les derniers Ming. Au contraire le Tchouhisme se montra en Chine comme au Japon, l'adversaire acharné des doctrines chrétiennes. Au Japon où les Tchouhistes furent un moment, sous les Tokugawa, les maîtres de l'enseignement officiel, ils persécutèrent simultanément les chrétiens et les disciples d'« Oyômeï ». (Cf. Wieger, *Histoire des croyances*, p. 668). — Néanmoins, il ne faut pas se dissimuler qu'au point de vue purement philosophique, Wang Yang Ming est encore très loin du spiritualisme. Parti du monisme matérialiste de Tchou Hi, il n'arrive encore qu'au monisme idéaliste, comme le constate M. Hencke.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il ne sera peut-être pas sans intérêt de mesurer le chemin parcouru. Sans rien préjuger de la valeur intrinsèque des doctrines (notre tâche se borne à un compte-rendu de leur histoire), nous pouvons maintenant dégager la courbe générale de la pensée hindoue, bouddhique et chinoise, et voir en quel sens cette pensée a évolué.

*
* *

A l'origine des croyances védiques, nous trouvons le polythéisme indo-européen : culte des forces naturelles et culte des éléments sacrificiels. A la période suivante, la réflexion commençant à s'exercer sur les divinités du Panthéon védique, celles-ci fusionnent pour constituer une divinité supérieure, la divinité totale, en l'espèce Brahman : le polythéisme s'est logiquement ordonné en monothéisme. Ou plutôt, comme les dieux védiques représentaient la divinisation des forces naturelles, leur fusion en Brahman signifia la divinisation de la nature, de sorte que le polythéisme

védique ne fut ramené au monothéisme que pour aboutir aussitôt au panthéisme.

Après cette évolution proprement religieuse, vint le travail philosophique qui la compléta. Les Upanishads cherchèrent à dégager sous l'irréalité des phénomènes l'Etre pur, la Substance des choses. Elles découvrirent ainsi deux entités fondamentales : la substance du sujet pensant qui est l'âtman, l'âme au sens métaphysique du mot ; et la substance de l'univers envisagée comme l'âme du Brahman ou Paramâtman. Le Paramâtman n'ayant été conçu que par analogie avec l'âtman, les Upanishads en vinrent très rapidement à admettre que l'âtman et le Paramâtman étaient identiques, que l'âme humaine se confondait avec celle de l'Univers. On aboutissait ainsi au monisme philosophique en même temps qu'au panthéisme religieux.

Telle était la position de la pensée indienne lorsque les systèmes philosophiques proprement dits (Darçanas) se constituèrent. Se rattachant tous aux Upanishads, ils furent comme elles des théories de l'Etre. Mais, unanimes sur ce point, ils différèrent sur la conception monistique de l'univers. Tandis que le Vedânta acceptait et systématisait le monisme spiritualiste des Upanishads, le Sâmkhya, prenant le contre-pied de cette doctrine, professa le pluralisme et l'athéisme.

*
* *

Le Vedânta admettait avec les Upanishads que la Substance est unique et spirituelle. Rien n'est que l'Absolu (Brahman) et l'Absolu n'est qu'Esprit. Mais

le monde sensible s'impose pourtant à l'expérience : qu'est-il donc ? Le premier des docteurs Vêdantistes, Çankara répond (et logiquement, il ne pouvait répondre autrement) : le monde est l'Illusion (Mâyâ) de Brahman. Nous nous trouvons donc là en présence d'un Monisme total dont l'autre aspect est l'idéalisme absolu.

Cette solution, seule logique au premier abord, ne tarda pas à se révéler comme dangereuse : le monde n'était qu'une illusion de l'Etre, et l'Etre, donné comme l'unique réalité, était donné comme éternellement sujet, jamais objet de connaissance. Donc, d'une part le monde illusoire, d'autre part, l'Etre inconnaissable. Par un étrange retour des choses, cette doctrine de la pure substantialité risquait d'aboutir au nihilisme.

Les Vedantistes postérieurs à Çankara virent le péril, voulurent réagir. Ils affirmèrent donc que le monde n'était pas irréel. Mais si le monde n'était pas irréel, Brahma n'était plus l'Etre unique et la création était distincte du Créateur. Tout l'art des Vishnuites consista à concilier ces tendances pluralistes avec les postulats monistiques des Upanishads, jusqu'au jour où le travail entrepris en ce sens aboutit avec Madhva à sa conclusion logique : le monde est distinct de Dieu. Le Théisme se trouva de la sorte restauré, un Théisme à notre avis très méritoire, car il venait, si l'on peut dire, de loin, ayant été comme imposé au Vedânta par les nécessités vitales de l'esprit.

Et c'est là à notre avis le premier point d'aboutissement de la pensée indienne.

*
* *

La seconde école brahmanique, le Sâmkhya, avait suivi une toute autre voie. Elle n'avait pas attendu les résultats d'une longue recherche pour renoncer au monisme des Upanishads. Dès le début, le monisme lui avait paru contraire à la réalité. A la place de la spéculation transcendante, elle n'avait voulu accepter comme instrument de connaissance que l'expérience. L'expérience lui révélait des entités spirituelles : les âmes, et une entité matérielle : la nature. Le Sâmkhya conclut donc qu'il y a deux réalités substantielles, les âmes et la nature et qu'il n'y a que ces deux réalités-là. L'Ame universelle n'est nulle part objet d'expérience. Donc pas d'âme universelle, c'est-à-dire, (puisque les Upanishads ne connaissent d'autre Dieu qu'elle) pas de Dieu. Et nous devons reconnaître que quelques théoriciens se contentèrent de cette froide philosophie. Mais la plupart des adeptes du Sâmkhya, devenus ceux du Sâmkhya-Yoga, ne purent s'y tenir. En vertu de nécessités logiques plus fortes que leurs postulats, ils se posèrent la question de la cause première. Le Sâmkhya avait supprimé comme irrationnel le Dieu total. Les tenants du Yoga ne restaurèrent pas ce Dieu, mais, à sa place, ils reconnurent l'existence d'un Dieu transcendant distinct du monde et Créateur du monde (Içwara). C'est ainsi que le Sâmkhya-Yoga, parti du monisme des Upanishads, parvint, par la voie inattendue de l'athéisme, à découvrir et à instaurer le Théisme. *Et c'est là semble-t-il, le second point d'aboutissement de la pensée indienne.*

*
* *

Vedânta ou Sâmkhya, monisme ou pluralisme, toutes les doctrines brahmaniques étaient restées des théories de l'Etre. Le jour vint — et il vint très tôt — où l'esprit indien douta de l'existence ou tout au moins de la cognoscibilité de la Substance. Ce fut le bouddhisme. En face de l'Ontologie brahmanique, le Bouddhisme fut un pur phénoménisme : rien n'existe que l'océan des phénomènes (dharmas), océan sans fond et sans bords. Le monde extérieur, la nature, n'est qu'un processus de phénomènes ; l'âme n'est également qu'un processus, c'est-à-dire qu'elle n'est pas.

Le Hînayâna se contenta de ces enseignements. Mais le Mahâyâna vint et voulut les approfondir : qu'était-ce que des phénomènes sans substrat, des pensées sans êtres pensants, des actes sans agent ? Evidemment rien un mot vide, un pur néant. Les Mâdhyamikas, — très logiquement si l'on songe aux postulats du bouddhisme, — conclurent donc au nihilisme absolu, à la vacuité universelle.

Mais c'était là une attitude trop anti-rationnelle pour être longtemps maintenue. Tous les phénomènes, comme l'Etre lui-même, sont illusoires ? Soit. Mais qu'est-ce que l'Illusion ? Un mirage intellectuel. Toute Illusion est une auto-illusion. Donc elle est une pensée, et c'est ainsi que l'Idéalisme se trouva restauré sans effort par l'Ecole Yogâcâra, héritière naturelle des Mâdhyamikas [1].

1. Ce « virage intellectuel » est indiqué avec beaucoup de précision par Vasubandhu lui-même (*Vimsakârikâprakarana*, trad. La

Une étape encore dans cette voie de reconstruction : l'Idéalisme absolu va amener les Yogâcâras à réhabiliter l'idée d'Etre sous la forme de l'entité-Esprit : Parmi les idées pures, il en est une en effet qui joue un rôle prépondérant : la Pensée virtuelle totale (ou *âlaya vijñâna*). Tout d'abord, cette Pensée totale va reprendre la place de l'ancien âtman du Brahmanisme ; puis, comme le Paramâtman, elle s'identifiera, sous le nom de Bhûta Tathâtâ, à la substance spirituelle unique de l'Univers. (Ecole Tendaï).

Et nous revenons à la dialectique du Brahmanisme Tandis qu'une partie des sectes Mahâyanistes restait fidèle au panthéisme retrouvé, l'autre partie, la plus vivante et même la seule vivante aujourd'hui, obéissant aux mêmes lois que le Védantisme vishnuite, rétablit dans la personne d'Amitâbha, un Dieu personnel distinct du monde, Créateur et providentiel. Et en même temps que Dieu, l'âme humaine se trouva restaurée, l'immortalité même lui fut promise dans un paradis presque chrétien. L'Amidisme, comme le Vishnuisme, comme le Yoga, avait donc finalement abouti au Théisme.

Et voilà sans doute le troisième point d'arrivée de la philosophie orientale.

Vallée Poussin, *Museon*, 1912, p. 76). On voit avec quel soin Vasubandhu veille à ce que l'idéalisme yogâcâra ne retomba pas dans le nihilisme. Partisan de l'acosmisme, il n'en condamne qu'avec plus de vigueur la doctrine de l'irréalité totale des choses. Les choses existent pour lui *réellement en tant que pensées*. « L'existence de l'idée pure, écrit-il (*cittamâtra*) se trouve établie en raison même de la connaissance qu'on a de l'irréalité objective (*nairâtmya*) de l'idée. »

*
* *

Reste la philosophie chinoise. Elle a suivi une évolution entièrement indépendante, mais non sensiblement différente de celle de la philosophie indienne.

Au début, un monisme mystique, trop confus encore pour aboutir, et d'ailleurs bientôt avorté — le Taoïsme. En opposition avec lui, un positivisme purement pratique — le Confucéisme, — qui, en se développant, donna naissance à l'évolutionnisme matérialiste de Tchou-Hi. Ce matérialisme tenta longtemps d'enfermer l'esprit dans un déterminisme sans issue. L'esprit s'échappa avec Wang Yang Ming, dont la doctrïne, — devenue celle d'une partie de l'élite japonaise, — restaura l'idéalisme et la valeur spirituelle de la personne humaine.

*
* *

Ainsi, des points les plus opposés de l'horizon, à travers les détours les plus inattendus et les plus complexes, la pensée orientale s'achemine invinciblement vers le même but — vers le Dieu qu'Aristote, saint Augustin et saint Thomas déclarent l'objet par excellence de l'intelligence humaine et de la sagesse philosophique.

Cette tendance est, à notre avis, d'autant plus remarquable que la quadruple évolution qu'elle a dirigée n'apparaît pas seulement comme une évolution historique, mais aussi — nous espérons l'avoir montré — comme une évolution *logique*.

APPENDICE

Rôle du Japon dans l'histoire de la philosophie orientale : Le Japon et les disciplines indiennes.

Malgré leurs divergences, les écoles philosophiques hindoues reposent toutes sur un principe commun que l'on pourrait formuler ainsi : l'Être véritable réside dans le subconscient. C'est le subconscient qui, sous les noms d'*âtman* et de *purusha*, nous est donné comme l'ultime vérité métaphysique et religieuse. Pour le *Sâmkhya* qui se place sur le terrain de l'Athéisme, le subconscient est la substance de l'esprit. Pour le *Védânta* qui est religieux, le subconscient est le *Brahman*, il est Dieu, il est le Tout. Dans les deux cas il n'y a en dehors de lui qu'illusion (*mâyâ*) ou que forces aveugles et malfaisantes (*prakriti*).

Donc le salut résidera dans le retour de l'esprit au subconscient. L'esprit, pour réaliser sa nature, devra creuser en lui-même et y faire le vide jusqu'à ce qu'il ait atteint ce tréfonds où il s'abîmera. Pour cela il devra se dépouiller du moi phénoménal (*jîva*) et de la pensée relative ou entendement (*manas*). Le but de l'ascèse (*Yoga*), c'est la désintellectualisation de l'intellect, la dissolution de la pensée dans le gouffre intérieur.

Le Bouddhisme classique ne cherche pas à replonger l'esprit dans l'Etre sous-jacent, car il n'admet pas cette entité fondamentale. Toutefois il reste, malgré lui, à l'école du Brahmanisme qui, en dehors du subconscient, ne voulait voir que des processus irréels. Il suivra donc à sa manière le mouvement de dissociation interne préconisé par le Brahmanisme. Seulement, comme il n'admet aucune entité substantielle, le Bouddhisme, en plongeant sous les phénomènes, ne trouvera que vacuité, *nirvâna*. Et les *Mâdhyamikas*, logiques avec eux-mêmes, verront dans ce vide subconscient (*çûnya*), un Néant absolu. Au contraire les *Vijñânavâdins* y discerneront de nouveau, sous un nom différent (*âlayâ-vijñâna*), l'Être virtuel, le tréfonds du Brahmanisme. Et pour atteindre ce tréfonds, les dhyânistes nous ramèneront à la désintellectualisation de l'intellect, à l'affouillement du moi par le procédé du vide selon l'enseignement des *yogins*.

Toute la sagesse indienne — brahmanique ou bouddhique — roule donc dans le même cercle : abolition de la personnalité ; plongée et disparition de l'esprit dans le gouffre intérieur.

*
* *

Reportons-nous maintenant au Japon. Nous y retrouverons les mêmes doctrines, mais nous ne les reconnaîtrons pas. Où plutôt nous en reconnaîtrons la lettre — doctrines de la réalité sous-jacente et du vide. Mais nous n'en reconnaîtrons plus l'esprit ni surtout les applications. Car l'esprit en est singulièrement

transformé et la réalisation pratique en est celle qu'on pourrait attendre de théories radicalement opposées. Le syncrétisme Bouddhico-hindou qui a été importé au Japon, peut enseigner théoriquement une métaphysique à la fois nihiliste et panthéiste, une morale d'abdication, au bref le repliement de la personnalité sur le tréfonds, tel que l'Inde le prêchait depuis des siècles. En réalité, le Japon s'est délivré de cette hallucination intérieure qui donnait le vertige à l'esprit. Il a dissipé ce mirage en proclamant la valeur objective de l'action. Il a restauré du coup la personnalité humaine et n'a cherché qu'à la purifier et à l'ennoblir. Il a offert en adoration à son peuple avec les images émouvantes d'un Amida et d'une Kwannon, une conception du Divin qui tend de plus en plus à se dégager des doctrines de l'immanence, pour se rapprocher de la transcendance véritable. Le Japon en arrive ainsi à l'*Amidisme* du *Shinshû* d'une part, au *Bushidô* du *Zen* d'autre part. L'*Amidisme* c'est-à-dire un théisme tout de confiance en Dieu et d'amour mystique, le *Bushidô* c'est-à-dire un idéal chevaleresque pour l'ennoblissement de la personnalité, — voilà la vraie religion et la vraie philosophie japonaises. Qu'à ce double idéal de commun avec celui de l'Inde ?

En revanche qui ne voit qu'un tel idéal ne s'oppose plus en principe aux données générales de la philosophie chrétienne [1] ? « L'adaptation instantanée » du Japon moderne à la civilisation occidentale ne s'ex-

1. Cf. Raoul Allier, *Le Protestantisme au Japon*, p. 1908, p. 116 et 149.

plique que par une sorte d'harmonie préétablie : Le Japon ne s'est si vite européanisé dans le domaine pratique que parce qu'il était, de tempérament et depuis toujours, plus occidental qu'asiatique. Le même phénomène se manifeste dans l'ordre spéculatif. Si l'âme japonaise, au moyen âge, a su, en dépit de l'influence unique de l'Inde, deviner quelques-unes des positions morales de la Chrétienté, ne peut-on dire d'elle ce qu'on a dit de certaines disciplines antiques, qu' « elle allait, elle aussi, au devant du Christianisme » ?

NOTE

SUR LES RAPPORTS PHILOSOPHIQUES DU BRAHMANISME ET DU BOUDDHISME

L'obligation d'exposer séparément la philosophie brahmanique et la philosophie bouddhique, ne nous a peut-être pas permis de montrer avec toute la netteté désirable les liens étroits des deux doctrines.

Sans doute, le Brahmanisme et le Bouddhisme *primitif* partent de principes radicalement opposés. Le Brahmanisme repose sur la théorie de l'*âtman* et du *brahman*, c'est-à-dire de la Substance. Le Bouddhisme qui nie l'*âtman* et ignore le *brahman*, se donne comme un pur phénoménisme. Mais, dans la suite de l'évolution philosophique, au haut Moyen Age, le Bouddhisme, sous les espèces du Mahâyâna, — en particulier de l'Ecole des *Yogâcâras* ou *Vijñânavadins*, n'a cessé de se rapprocher du Brahmanisme orthodoxe. Et le Brahmanisme orthodoxe ou *Védantin*, dans la personne de Çankara Achârya, a presque abouti au Bouddhisme.

Ce rapprochement s'est produit sur le terrain de l'Idéalisme Absolu, commun aux Vijñânavadins et aux Védantistes. Les docteurs Vijñânavadins Asanga et Vasubandhu, et le grand docteur védantin Çankara

professent le même *acosmisme*, défendu par les mêmes arguments. Les uns et les autres dénoncent comme contradictoire et entraînant des difficultés insolubles le concept d'atome, tel que le posait le système Vaiçeshika. Tous trois concluent que la matière, qui est une agglomération d'atomes, est une illusion et que l'objet n'existe pas. « C'est la Connaissance qui s'apparaît comme objet, note Vasubandhu [1] ». « Ce qui est autre que la Pensée, n'est pas, écrit Asanga : Quand on a reconnu que les sens ne sont qu'un mot, on arrive au *Rien-que-Pensée*, au *Plan des Idéaux* [2]. » « Le Grand Véhicule, dit Vasubandhu, enseigne que le monde n'est qu'idée ((*vijñânamâtra*), pensée (*cittamâtra*), esprit (*manas*), connaissance (*vijnâna*). » C'est exactement la théorie de Çankara, qui affirme que le monde extérieur n'est qu'un produit de l'illusion et de la nescience (*mâya*, *avidyâ*) et que tout ce qui est, n'est que pensée (*sat-cit*). « Rien n'est réel, affirme Çankara, que l'intelligence sans forme, sans qualité, sans aucune limitation de temps, d'espace ou de causalité [3]. »

Une différence, au moins apparente, cependant : pas plus que l'objet, l'Idéalisme bouddhique n'admet le Moi : « L'idée pure, dit Vasubandhu, c'est la Pensée sans objet ni sujet. » — « L'individu, dit Asanga, n'a pas de personnalité, tout n'étant qu'idéaux. C'est un préjugé que le Moi. Il n'y a pas de Moi. » Et sans

1. Vasubandhu. *Vimsakakârikâprakarana*, trad. La Vallée Poussin. *Museon*, 1912, 67.

.2 Asanga, *Mahâyâna Sûtralamkâra*, trad. Sylvain Lévi, II, 53.

3. Ghate, *Vedânta*, XXVII.

doute, le Mahâyâna semble se séparer ici du Védânta pour lequel le Moi, ou plutôt le Soi, l'antique *Atman* des Upanishads restait la base de toute spéculation. En réalité, l'opposition des deux doctrines est purement verbale. L'âtman çankarien ne représente nullement ce que nous appelons le « moi », je veux dire l'*ego*, la personnalité psychologique. Il est, au contraire, le substrat impersonnel et universel qu'on trouve au fond de la personnalité individuelle quand on l'a vidée. Cette personnalité, que Çankara désigne sous les noms de *jîva* et de *manas*, il ne fera aucune difficulté pour nous avouer, lui aussi, qu'elle est un produit de la Nescience et de la *Mâya*, une Illusion. Et donc pour ce qui est du moi, du sujet comme de l'objet, le Védânta çankarien se trouve encore, de sentiment sinon de langage, d'accord avec le Yogâcâra.

Reste la question du *Brahman*, de l'Absolu, fondement de tout le Vedânta et que rejettent *a priori* les divers systèmes bouddhiques. Mais nous avons vu que chez Çankara, le Brahman supérieur, qui est le Brahman véritable, nous est donné comme entièrement neutre et indéterminé (*Brahma nirguna nirviçesa*), comme un « âtman sans pensée », à la fois inconscient et inconnaissable. Bien mieux, la *Bhagavadgîtâ*, qui est un des livres canoniques du Védânta, nous avoue que ce Brahman est « supérieur à l'être comme au non-être », qu'on ne doit dire de lui ni qu'il est, ni qu'il n'est pas : A force de vouloir dégager leur *Brahman* de toute catégorie limitative, les Védantins finissaient par se demander si être et non être n'étaient pas encore des catégories qu'il était illégitime de lui

imputer. En d'autres termes, à force de raréfier l'air dans leur concept d'Absolu, ils arrivaient à en faire un pur vide. Mais dès lors aucun obstacle réel ne s'élevait plus entre eux et le Mahâyâna. La moitié de la distance qui les séparait de celui-ci se trouvait franchie par leurs soins.

Et pendant ce temps, le Mahâyâna allait à leur rencontre. Certes, il n'admettait toujours pas l'idée de Substance, l'idée d'Etre, trop formellement opposées aux sûtras primitifs. Mais à défaut d'Absolu ontologique, il acceptait la possibilité d'un Absolu inconnaissable ou plutôt *inconcevable*, d'un Transcendant qui se confondait avec le Nirvâna et la Bouddhéité. « Le Transcendant, écrit Asanga, n'est ni Etre ni Non-Etre, ni Identité ni Non Identité. Il est (simplement) Non-Dualité. » Constatation curieuse : c'est presque textuellement la formule de la *Bhagavadgîtâ*. Rappelons enfin le rôle attribué par Asanga à son âlaya vijñâna : Cette entité métaphysique représente la pensée à l'état virtuel et latent, avant qu'elle ne se soit dédoublée en sujet et en objet et apparue comme telle, la pensée encore indifférenciée, neutre, antérieure au moi et au non-moi, et les contenant également tous deux. Or n'est-ce pas la définition même du Brahman-âtman çankarien ? Au fond, sous les noms d'âtman et de Brahman d'une part, d'âlaya vijñâna et de Bhûta tathâtâ d'autre part, Çankara et les Bouddhistes désignent la même réalité ultime : la source intérieure mais impersonnelle de la personnalité, le substratum subconscient des phénomènes de conscience.

TABLE

CHAPITRE II

LA PENSÉE BOUDDHIQUE

CHAPITRE III

LA PENSÉE CHINOISE

MAYENNE, IMPRIMERIE FLOCH

ERRATA

Page 10. — Ligne 17. — Rétablir *darçâna* au lieu de *darsana.*

Page 183. — Ligne 2. — Rétablir *Milindapañha.*

Page 246. — Note 1. — Rétablir *Sûtrâlamkâra.*

Page 371. — Ligne 13. — Lire *Vijñânavâdins* au lieu de *Vijñânavadins.*


ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

